REGD.N.A 466

رجسٹرڈ نمبر اے ۴۶۶

نگار

ہندوستان و پاکستان دونوں جگہ
قیمت فی کاپی ۱۰ر

سالانہ چندہ پاکستان و ہندوستان
آٹھ روپیہ (مع سالنامہ)

تصانیف نیاز فتحپوری

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینے والی انجیل انسانیت

من و یزداں

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو "انسانیت کبریٰ و اخوت عامہ" کے ایک رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے، جس میں مذاہب کی تخلیق، دینی عقائد، رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی حقیقت پر تاریخی، علمی، اخلاقی، اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشا، اور پُرزور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔

قیمت سات روپیہ آٹھ آنے علاوہ محصول

مذہبی استفسارات و جوابات کا مجموعہ

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے ان کی مختصر فہرست یہ ہے:- اصحاب کہف۔ معجزہ و کرامت۔ انسان مجبور ہے یا مختار۔ مذہب و عقل۔ طوفان نوح۔ خضر کی حقیقت۔ مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں۔ یونس اور ہارون۔ حسن یوسف کی داستان۔ قارون سامری۔ علم غیب۔ دعا۔ توبہ۔ لقمان۔ عالم برزخ۔ یاجوج ماجوج۔ ہاروت ماروت۔ حوض کوثر۔ امام مہدی۔ نور محمدی اور پل صراط، آتش نمرود وغیرہ۔ ضخامت ۶۲۴ صفحات کاغذ سفید دبیز۔

قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے علاوہ محصول

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ نگارستان نے ملک میں جو درجۂ قبول حاصل کیا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کیے گئے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کیے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ اس لئے ضخامت بھی زیادہ ہے۔

قیمت

چار روپیہ

علاوہ محصول

جمالستان

اڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالاتِ ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان ندرت خیال اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا۔ ہر افسانہ اور ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کیے گئے ہیں جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔

قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے

علاوہ محصول

حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخ اور انشا لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ تھیں جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔

قیمت دو روپیہ

علاوہ محصول

ترغیبات جنسی یا شہوانیات مجلد

اس کتاب میں فحاشی کی تمام فطری اور غیر فطری قسموں کے حالات پر تاریخی و نفسیاتی حیثیت سے نہایت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ تبصرہ کیا گیا ہے کہ فحاشی دنیا میں کب اور کس طرح رائج ہوئی نیز یہ کہ مذاہب عالم نے اس کے رواج میں کتنی مدد کی، اس کتاب میں آپ کو حیرت انگیز واقعات نظر آئیں گے نیا ایڈیشن۔ قیمت چار روپیہ

علاوہ محصول

۱۹۵۵ء کا سالنامہ

(علماء اسلام نمبر)

سال گزشتہ میں نے سالنامہ ۱۹۵۴ء کا ذکر کرتے ہوئے ظاہر کیا تھا کہ "فرمانروایان اسلام نمبر" کے بعد میں "علماء اسلام" "اماکن اسلام" کا سلسلہ شروع کروں گا تاکہ اس طرح رفتہ رفتہ دو چار سال میں "تاریخ اسلام" کا وہ باب جو ترقی علوم ون سے متعلق ہے مکمل ہو جائے چنانچہ اس کا ایک حصہ "فرمانروایانِ اسلام" آپ کی نگاہ سے گزر چکا اور اب آئندہ سال کے لئے ل سلسلہ کا دوسرا حصہ پیشِ نظر ہے جو "علماء اسلام" سے تعلق رکھتا ہے۔

اس خاص نمبر میں عرب، ایران، اسپین، مصر، ہندوستان وغیرہ کے ان تمام اکابر علم و ادب کا ذکر کیا جائے گا۔ جنھوں نے ی خاص فن یا شعبۂ علم کی کوئی نمایاں خدمت انجام دی ہے اور کوئی نہ کوئی تصنیف اپنے بعد چھوڑ گئے۔

اس سالنامہ کی ترتیب میں حسب ذیل امور کا خاص لحاظ رکھا جائے گا:۔

۱۔ پورا نام معہ ولدیت و کنیت وغیرہ کے ــــ ۲۔ تاریخ ولادت و وفات سنہ ہجری و سنہ عیسوی کے تطابق کے ساتھ ــــ
۳۔ مختصر حالات زندگی اور خاص خاص کارنامے ــــ ۴۔ اہم تصانیف کی فہرست ــــ ۵۔ حوالجات جن سے یہ معلوم ہو سکے گا کہ ریخ کی کن کن کتابوں میں ان کا ذکر موجود ہے ــــ ۶۔ ایک انڈکس حروف تہجی کے لحاظ سے اور دوسرا علم و فن یا زمانہ کے لحاظ سے۔

اس خاص نمبر میں عہدِ نبوی سے لیکر عہدِ حاضر تک کے تمام ماہرین تفسیر و قرآن۔ ائمۂ حدیث، فقہاء، حکماء، اطباء، متکلمین، ماہرین سانیات و ادب، علماء فلکیات و ریاضیات، طبیعیات و نفسیات، علماء تاریخ جغرافیہ، سوانح نگاروں اور سیاحوں کا ذکر کیا جائے گا۔

منیجر نگار

گر ۱۵ تک کسی ماہ کا پرچہ آپ کو نہ ملے

و اطلاع ملنے پر آئندہ ماہ کے پرچہ کے ساتھ ہم اپنے صرف سے فراہم ردیں گے۔ لیکن اگر آپ اس سے قبل چاہیں گے تو بیرنگ روانہ وگا۔ (کیونکہ مہینے کے اندر اندر پیڈ بھیجنے میں ہم کو ۲ گنا محصول اک ادا کرنا ہوگا) اس لئے جب آپ پرچہ نہ پہونچنے کی اطلاع یں تو یہ ضرور لکھ دیجئے کہ آپ فوراً چاہتے ہیں یا اگلے پرچہ کے ساتھ

منیجر نگار ۔ لکھنؤ

پاکستان میں نگار اور مطبوعات نگار

ان پتوں سے حاصل کیجئے

۱۔ کتاب محل ۔ کراچی
۲۔ اقبال بک ڈپو۔ کراچی
۳۔ ہاشمی بک ڈپو۔ ۱۹۱۰۔ الٰہی بخش کالونی ۔ کراچی
۴۔ کتاب محل ۔ راولپنڈی
۵۔ مکتبۂ جدید ۔ لاہور

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اگست میں ختم ہو گیا اور ستمبر کا
"نگار" آٹھ روپیہ آٹھ آنہ میں وی۔پی ہو گا جس میں سالنامہ ۵۵ء کی قیمت بھی شامل ہے

نگار

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

جلد ۲۶ | فہرست مضامین اگست ۵۴ء | شمار ۲

ملاحظات ---------- ۲
غلط یہ لفظ، وہ بندش بری، یہ مضمون سست ... پروفیسر ارشد کاکوی ۵
حیات و آغازِ حیات ---------- ۱۳
شاد عظیم آبادی ---- جلیل قدوائی ---- ۱۶
فنِ تحریر کی تاریخ ---- محمد اسحاق صدیقی ---- ۲۳
دعوتِ نقد و نظر ---------- ۳۵
دینِ الٰہی کے عناصر اربعہ ... محمد عباس طالب صفوی -- ۳۹
باب المراسلہ والمناظرہ ---------- ۴۸
منظومات ... فضا ابن فیضی - مانی - ندیم - مشیر - اکرم - حیات --- ۵۲
مطبوعات موصولہ ---------- ۵۴

ملاحظات

پاکستان اور ملائیت

مسٹر محمد علی وزیر اعظم پاکستان نے، پاکستان کے حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے حال ہی میں دو بہت بڑے خطروں کا ذکر کیا ہے ایک خطرہ "اشتراکیت" اور دوسرا خطرہ "ملائیت" ... خیر، اشتراکیت یا کمیونزم کے ذکر پر تو کسی نے توجہ نہیں کی لیکن "ملائیت" کا ذکر ہمارے فاضل دوست مولوی رئیس احمد جعفری مدیر ریاض کراچی کو پسند نہیں آیا اور انھوں نے اپنے ایک اداریہ میں اسکے خلاف احتجاج کرتے ہوئے مسٹر محمد علی سے دریافت کیا کہ "ملائیت" سے ان کی کیا مراد ہے اور وہ کیوں اسے خطرہ کی چیز سمجھتے ہیں۔

ہر چند جعفری صاحب نے صرف مسٹر محمد علی سے خطاب کیا ہے اور انھیں کو اس پر توجہ کرنا چاہئے۔ لیکن چونکہ "ملائیت" ایک معمولی خطرہ نہیں جو صرف پاکستان ہی تک محدود ہو بلکہ ہندوستان، ایران، افغانستان، حجاز و مصر وغیرہ (جہاں جہاں مسلم آبادی پائی جاتی ہے) ہر جگہ پایا جاتا ہے، اس لئے اس کی حیثیت ایک بین الاقوامی خطرہ کی سی ہے اور ہر شخص کو اس پر غور کرنے کا حق ہے۔ اگر ٹڈیوں کے خطرہ کا مقابلہ کرنا ہر شخص کا فرض ہے، اگر دق، سرطان اور دوسرے مہلک امراض کے سدِ باب میں سعی کرنا ہر انسان کا فطری فریضہ ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ "ملائیت" کے خطرات سے بچنے کے لئے اس پر گفتگو نہ کی جائے۔

جعفری صاحب نے کافی جوش کے ساتھ علماء اسلام کے فضایل اور ان کی مذہبی، اخلاقی و اجتماعی خدمات کا ذکر کیا ہے لیکن انھوں نے اس پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی کہ "ملائیت" کا تعلق کتابی علم و فضل سے نہیں، بلکہ ایک خاص ذہنیت

سے ہے جو عالم و جاہل دونوں میں پائی جاسکتی ہے۔ یعنی ہوسکتا ہے کہ ایک شخص عالم ہو لیکن اس میں "ملائیت" نہ پائی جائے اور دوسرا باوجود جاہل ہونے کے ملائیت رکھتا ہو۔

جعفری صاحب کو سمجھنا چاہئے تھا کہ جس ذہنیت کو "ملائیت" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کا تعلق علم سے نہیں بلکہ مذہب سے ہے جس کا دوسرا نام صحیح معنی میں "مذہبی تنگ نظری" ہے۔

"مذہبی تنگ نظری" کیا ہے، ضرورت ہے کہ اس کو بھی زیادہ واضح الفاظ میں ظاہر کر دیا جائے۔ مذہبی دنیا میں اصل بنیاد فتنہ و فساد کی آخرۃ اور اخروی عذاب و ثواب کا عقیدہ ہے، کیونکہ جب مذہبی عالم ہم کو یہ بتاتا ہے کہ مخصوص مذہبی عقاید تسلیم نہ کرنے سے ہم جہنم میں جھونک دئے جائیں گے تو قدرتاً ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ دوسرے مذہب والے یا خود اپنے ہی مذہب کے وہ افراد جو علماء کے بتائے ہوئے عقاید کو تسلیم نہیں کرتے۔ سب کے سب خدا کے مقہور بندے اور جہنمی ہیں اور ان سے ہم کو تنفر پیدا ہونے لگتا ہے۔

اس وقت ہمیں اس سے بحث نہیں کہ دوسرے مذاہب میں بھی یہی تنگ نظری پائی جاتی ہے یا نہیں۔ گفتگو صرف مذہب اسلام کے ماننے والوں سے ہے اور اس سے غالباً جعفری صاحب کو بھی انکار نہ ہوگا کہ اس وقت تک جو شخص اسلام نہیں لایا اور آئندہ ابدالآباد تک جو شخص اسلام نہیں لائے گا وہ ان کے نزدیک بھی گمراہ ہے، گناہگار ہے اور مرنے کے بعد اس کا ٹھکانا دوزخ ہے پھر عقل کو جہنم میں ڈالئے اگر وہ اسے قبول نہیں کرتی کہ اتنے بیشمار انسانوں کے لئے اتنا عریض و طویل جہنم (جس کا تصور، زمان و مکان کے تصور سے خالی نہیں ہے) کہاں اور کیونکر قایم ہوگا۔ یوں اجتماعی زندگی پر اس عقیدہ کا جو اثر پڑ سکتا ہے اس پر غور کیجئے کہ وہ عالم تمدن کے لئے مفید ہے یا مضر۔

یہ ہے وہ پہلی مذہبی تنگ نظری جس پر "ملائیت" کی تعمیر قایم ہوئی اور آگے بڑھ کر اس نے ایک نہایت مکروہ قسم کے تقشف و عصبیت کی صورت اختیار کر لی۔

پھر چونکہ یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ مذہبی سیادت و رہنمائی صرف علماء دین کا حق ہے اور ہمارے علماء کرام بھی یہ حق کسی دوسرے کو دینے کے لئے طیار نہیں، اس لئے رفتہ رفتہ مسلمانوں میں وہی Priesthood قایم ہوگئی جو کسی وقت عیسائیوں میں پائی جاتی تھی اور علم دین عوام کے لئے "شجر ممنوع" ہوکر رہ گیا، اس کا نتیجہ صرف ایک ہی ہوسکتا تھا اور وہ ہوکر رہا یعنی جماعت علماء میں شانِ کبریائی پیدا ہوگئی اور وہ اپنے آپ کو اس امر کا مستحق سمجھنے لگی کہ اپنے مذہبی تفوق کا جو خراج چاہے عوام سے وصول کرے۔

یہاں تک خیر کوئی مضایقہ نہ تھا لیکن اس سلسلہ میں سب سے خراب بات یہ پیدا ہوئی کہ وہ مذہب کو ایک جامد چیز سمجھنے لگے اور جو مسایل دین اس سے قبل "بین الدفتین" آچکے تھے، ان سے ہٹ کر کچھ سوچنا، یا اقتضاء زمانہ کے لحاظ سے ان میں کوئی ردوبدل کرنا ان کے نزدیک کفر و الحاد قرار پایا، گویا انھوں نے ذہن انسانی پر ہمیشہ کے لئے مُہر لگادی اور یہ سمجھ لیا کہ زمانہ اپنی جگہ ساکن ہوکر رہ گیا ہے۔ پھر اس سلسلہ میں وہ یہ تلقین تو ضرور کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو اپنے ماضی کی طرف لوٹ جانا چاہئے، لیکن وہ خود لوٹ جانا پسند نہیں کرتے۔

عہد ماضی کا جو مفہوم وہ عام مسلمانوں کو بتاتے ہیں وہ صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ سے آگے نہیں بڑھتا، حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب وجود باری کی حقیقت پر بھی غور کیا جاتا تھا، منصب رسالت پر بھی تنقید ہوتی تھی، قرآن کے مخلوق و غیر مخلوق ہونے پر بھی گفتگو ہوتی تھی، مسایل معاد کی بھی تاویل کی جاتی تھی، مسایل فقہیہ میں بھی اجتہادانہ رائے سے کام لیا جاتا تھا، الغرض وہ سب کچھ ہوتا تھا جو عقل کی رہبری میں ہوسکتا ہے، پھر مذہب و مذہبیات کے علاوہ دیگر علوم و فنون کی ترقی میں وہ جس جوش و انہماک سے حصہ لے رہے تھے، اس سے تاریخ کے صفحات معمور ہیں۔ حکمت عملی و نظری کا وہ کون سا شعبہ ایسا تھا جس میں

انھوں نے قوتِ اجتہاد سے کام نہیں لیا، فنون حکمیہ میں وہ کونسا فن تھا جس میں انھوں نے مہارت حاصل نہیں کی۔ لیکن ہمارے علماء جس وقت اسلام کے اس عہد ماضی کا ذکر کرتے ہیں تو ان کے سامنے نہ ابن رشد ہوتا ہے، نہ بوعلی سینا، نہ ابن ماجہ ہوتا ہے نہ ابن طفیل، نہ رازی، نہ غزالی (نظام، غیلان اور ابوالہذیل کو چھوڑئے وہ تو خیر بڑی چیز تھے) بلکہ صرف ابوہریرہ، مالک بن انس، بخاری، ابن ماجہ، ابویوسف اور اسی قبیل کے چند محدث وفقیہ، جن کی روایات کے سہارے پر وہ خود تو جی رہے ہیں لیکن دوسروں کو جینے نہیں دیتے۔

اگر یہ غلط ہے تو جعفری صاحب مجھے بتائیں اگر پچھلی چند صدیوں میں ہندوستان نے کوئی الجبری، کوئی ابن خلدون، کوئی زمخشری، کوئی تفتازانی پیدا کیا ہو؟ — ہمارے اکثر علماء تو وہی ہیں جنھوں نے، نکاح وطلاق، حلال وحرام، صدقہ وزکوٰۃ کے معمولی مسایل گنوانے میں ساری زندگی بسر کردی اور جو چند افراد فلسفہ وتاریخ کی طرف متوجہ ہوئے بھی تو انھوں نے بھی پرانے ہی چراغ سے اپنا چراغ جلایا اور دوسری ترقی یافتہ قوموں اور لٹریچر کا مطالعہ کرکے کوئی قدم ایسا نہیں اٹھایا جس سے انکے ذہن خلاق یا قوت اختراع وابداع کا پتہ چلتا۔ مذہبیت اور مذہب کی تنگ نظری تو بڑھتی رہی لیکن عقلیں برابر گھٹتی رہیں، یہاں تک کہ ہمارا مولوی نرا "اہل جنۃ" یا "بہشتی" ہوکر رہ گیا۔

اب اسلام کا معیار اس کے نزدیک نہ اخلاق کی بلندی ہے نہ وسعت نظر نہ خدمت ملک وقوم ہے نہ حصول علم ومہر بلکہ محض یہ کہ ایک شخص شرعی ریش وبروت رکھتا ہے یا نہیں، دوزخ وجنت کا قایل ہے یا نہیں، خدا کو جبار وقہار تسلیم کرتا ہے یا نہیں اور اسی کے ساتھ یہ کہ وہ اپنی نجات کے لئے کسی دینی عالم کے ارشادات عالیہ پر عمل کرنا ضروری سمجھتا ہے یا نہیں اسے کچھ خبر نہیں کہ دنیا کہاں جارہی ہے اور دنیا میں زندہ رہنے کے اصول کیا ہیں، اس کے سامنے صرف جنت کی حوریں ہیں اور "فواکہ مما یشتہون" اور اس گوشت وپوست کی لذت کے لئے وہ ہزار عقلیں قربان کرنے کے لئے طیار ہے۔

اسی تنگ نظری وبے خبری، اسی بے حسی وخود غرضی اور اسی بے مایگی وذہنی پستی کا دوسرا نام ملائیت ہے جس کی طرف غالباً مسٹر محمد علی نے اشارہ کیا ہوگا جو نہ صرف پاکستان بلکہ تمام عالم اسلامی کے لئے یقیناً بڑا زبردست خطرہ ہے۔

جعفری صاحب نے دبی زبان سے علماء سوء کے وجود کا بھی اقرار کیا ہے اور وہ بھی شاید "خالِ رخِ زیبا" کی حیثیت سے ورنہ زیادہ تر علماء کی قصیدہ خوانی ہی کی گئی ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ ان کی "تمجید وتقدیس" میں جو کچھ انھوں نے فرمایا ہے وہ "حسن ظن" کے سوا کچھ نہیں اور وہ کوئی ایک کارنامہ بھی ان کا ایسا پیش نہیں کرسکے جس سے ان کی پیشانی کا "داغ ناتمامی" دھل سکتا۔

جیسا کہ ہم نے ابھی ظاہر کیا یہ صحیح ہے کہ ملائیت مولویوں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ عوام میں بھی پائی جاتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ عوام میں اس ذہنیت کے پیدا ہونے کی ذمہ داری کس پر عاید ہوتی ہے اسی مولوی جماعت پر جس نے ان کے قوائے ذہنی کو اپنی غلط تعلیم سے مفلوج کردیا ہے۔

ملائیت یقیناً ہندوستان میں بھی پائی جاتی ہے، لیکن اس کی حیثیت اب صرف لکیر پیٹنے کی سی رہ گئی ہے البتہ پاکستان کو جو اصول قرآن وسنت پر دستور بنانے کا وعدہ کرکے ایک نہایت سخت غلطی کا مرتکب ہوچکا ہے، یقیناً سوچنا چاہئے اور سوچنا پڑے گا کہ اگر وہ اس وعدہ کو مولویوں کے حسب منشاء پورا نہ کرسکا (اور یقیناً پورا نہ کرسکے گا اگر اس کو اس وقت کی ترقی یافتہ قوموں کے دوش بدوش چلنا ہے) تو اس کا نتیجہ کیا ہوگا۔ وہی جو اینٹی احمدیہ تحریک کا ہوا، بلکہ اس سے زیادہ خطرناک اور شاید اسی حقیقت کے پیش نظر انھوں نے ملائیت کو خطرہ سے تعبیر کیا۔ پھر اگر جعفری صاحب نے اب بھی ملائیت کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا تو مستقبل انھیں سمجھائے گا، اور جس بات کو مستقبل سمجھاتا ہے وہ بہت تلخ وناگوار ہوتی ہے۔

"غلط یہ لفظ، وہ بندش بُری، یہ مضمون سُست"

معارف (اکتوبر ۵۳ء) میں "نقش جمیل پر ایک تنقیدی نظر" کے عنوان سے جناب سید شاہ ولی الرحمٰن ولی کا ایک مقالہ نظر سے گزرا جسے میں نے بڑے اشتیاق اور غور و خوض کے ساتھ پڑھا۔ اشتیاق اس کا تھا کہ کچھ ہی عرصہ قبل میں نے جمیل مظہری کی شاعری پر ایک مقالہ لکھا تھا جسے آجکل (دہلی) اور پھر نگار (لکھنؤ) نے شایع کیا۔ ارباب نظر نے اسے بہت سراہا تھا (مجھے اس کا اعتراف ہے کہ میں نے اپنے مقالہ میں جمیل مظہری کے کلام کی روح کی بابت اپنے تاثرات کا اظہار کیا تھا، جسم کی بابت نہیں) اور غور و خوض اس لئے تھا کہ حضرت ولی نہ صرف بلند پایہ نقاد ہیں بلکہ ایک کہنہ مشق شاعر بھی ہیں۔ اس لئے مجھے امید تھی کہ ان کی تنقید واقعی حق تنقید ادا کرے گی لیکن مضمون ختم کر لینے کے بعد مجھے بے اختیار میر انیس کا یہ شعر یاد آگیا:

غلط یہ لفظ، وہ بندش بُری، یہ مضمون سست ہنر عجیب ملا ہے یہ نکتہ چینوں کو

میں اس مقالے میں فاضل نقاد سے اپنے بعض اختلافات کا ذکر کروں گا۔ انھوں نے بہت جم کر تنقید کی ہے اور گرفت اتنی سخت ہے کہ خدا کی پناہ لیکن عجیب بات ہے کہ بیشتر مقامات پر "خود آپ اپنے دام میں صیاد آگیا" والا معاملہ ہے اعتراضات کی بھرمار کرنے کے قبل جمیل مظہری کی شاعری کے بارہ میں فاضل نقاد نے جو کچھ کہا ہے اس سے مجھے اتفاق بھی ہے اور اختلاف بھی۔ اختلاف اس سے کہ فاضل نقاد نے جمیل مظہری کو "شعرائے بہار" کی صف میں نمایاں جگہ دی ہے اور "صوبۂ بہار" کے شعرا میں خاص امتیاز کا حامل بتایا ہے صوبۂ بہار شعر و ادب کے بارہ میں اپنا کوئی علٰحدہ قانون نہیں رکھتا۔ یہاں کی روایات مخصوص و علٰحدہ روایات نہیں۔ بہار کی دنیائے شعر و ادب انوکھی اور نرالی دنیا نہیں اس لئے صوبۂ بہار کی لِم فضول ہے۔ یہی حال اختر اورینوی کا ہے، وہ جو کچھ بھی لکھیں گے کھینچ تان کر "صوبہ بہار" کو لے آئیں گے۔ صوبائی لیبل چپکانے کی رسم بجا نہیں۔ بقول حضرت ولی کا کوی ؎

"جمیل مظہری خوشگو و خوش فکر شاعر ہیں۔ ان کے خیالات میں پختگی و متانت ہے۔ طرز ادا میں روانی و شگفتگی ہے۔ جذبات میں اصلیت و صداقت ہے۔ ان کا ذوقِ سخن بلند ہے۔ ان کا احساس تیز و شدید ہے۔ تجربات وسیع و ہمہ گیر ہیں۔ لب و لہجہ شاعرانہ و عاشقانہ ہے۔ داخلیت و خارجیت میں ہم آہنگی ہے۔ طنزیات میں دلکشی و سنجیدگی ہے ..... وہ ترقی پسند شاعر ہیں، لیکن ان کی شاعری حدود فن کے اندر سانس لیتی ہے۔ ان کے کلام میں روایاتی خیالات بھی ہیں لیکن ان میں جدت اور تازگی پائی جاتی ہے اور انفرادیت نمایاں ہے ....."

غور کرنے کا مقام ہے کہ جس شاعر کا احساس تیز و شدید ہو، تجربہ وسیع و ہمہ گیر ہو، لب و لہجہ شاعرانہ و عاشقانہ ہو، خیالات پختہ و متین ہوں، ذوق سخن بلند ہو، طرز ادا رواں و شگفتہ ہو، جذبات اصل و صادق ہوں اور سب سے بڑھکر یہ کہ جس کے یہاں جدت، تازگی اور انفرادیت اس کے بارہ میں یہ کہکر گزر جانا کہ وہ اپنے صوبے کا ممتاز شاعر ہے ادبی دیانت کے خلاف ہے۔ شاعر و ادیب سب سے پہلے دُنیائے شعر و ادب کا باشندہ ہوتا ہے اس کے بعد یوپی یا بہار کا۔ غزل گوئی یا نظم نگاری مظفر پور کی لیچی یا لکھنؤ کے خربوزوں کی طرح کسی مقام سے منسوب نہیں کی جا سکتی۔

فاضل نقاد کا دوسرا خیال یہ ہے کہ جمیل مظہری کی غزلوں میں تغزل کا عنصر بہت کم ہے اور مفکرانہ انداز غالب ہے۔

معلوم نہیں یہ خیال محض رائے ہے یا اعتراض، اگر یہ اعتراض ہے تو غلط ہے غزل کی ہمہ گیری اب مسلم ہو چکی ہے اور اب تو ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہئے کہ لب و لہجہ کیسا ہے اور طرز ادا کیسی ہے۔ غزل کا ایک مخصوص مزاج ضرور ہے لیکن یہ مزاج عبارت ہے غزل کی نزاکت و لطافت سے، طرز ادا سے، اندازِ بیان سے نہ کہ موضوع سے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ غزل پہلے صرف حسن و عشق کے بیان تک محدود تھی رفتہ رفتہ اس میں ہر قسم کے مضامین آ گئے۔ یہ "رفتہ رفتہ" کی لم میری سمجھ سے باہر ہے۔ آغوشِ غزل ابتدا ہی سے متنوع قسم کے مضامین کے لئے وا رہی اور اس کی یہی رنگا رنگی اس کی مقبولیت کا سبب ہوئی۔ لے دیکر ایک مومن اپنی ضد پر اڑے رہے اور اسی لئے ان کے دیوان کا اچھا خاصہ حصّہ رطب و یابس سے بھر گیا صرف عشق و عاشقی کہاں تک چلے۔ غزل گرامو فون ریکارڈ نہیں بلکہ یہ دل کا ساز ہے اور دل نہ صرف غم عشق سے متاثر ہوتا ہے بلکہ یہ غم روزگار کا بھی مارا ہوا ہے۔ فکر اور صرف فکر غزل کے لئے مضر ہے اور بیشک مضر ہے اس سے غزل کی نزاکت جاتی رہتی ہے۔ طرز ادا میں بے ساختگی باقی نہیں رہتی اور ایک "روڑھا پن" سا آجاتا ہے۔ مثلاً اصغر کا یہ شعر ملاحظہ ہو:-

کبھی سُنا کہ حقیقت ہے میری لاہوتی　　کہیں یہ ضد کہ ہیولائے ارتقا ہوں میں

اب میر کا ایک شعر دیکھئے ؎

بارے دُنیا میں رہو غمزدہ یا شاد رہو　　ایسا کچھ کر کے چلو یاں کہ بہت یاد رہو

تغزل نہ یہ ہے نہ وہ۔ وارداتِ قلبی نہ اُس میں ہے نہ اس میں لیکن میر کا شعر پھر بھی دل کی آواز معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک نصیحت ہوتے بھی غزل کا چبھتا ہوا شعر ہے۔ میں نے ابھی کہا کہ نری فکر سے غزل کی نزاکت ختم ہو جاتی ہے لیکن ایک چیز فکر اور احساس کا امتزاج ہوتی ہے اور شاید اسے بہت کم لوگوں نے محسوس کیا ہوگا کہ یہی چیز غزل کا موضوع خاص ہے۔ اسی نے غالب کو غالب بنایا ہے ؎

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں　　موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں،
غم ہستی کا اسد کس سے ہو جز مرگ علاج　　شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

ان میں "فکر" بھی ہے اور "احساس" بھی۔ یہ فلسفہ محض کتابی فلسفہ نہیں۔ یہ وہ فکر ہے جہاں دل و دماغ دونوں کی سرحدیں ملتی ہیں۔ یہی امتزاج بادۂ غزل کو وہ آتشہ بناتی ہے اور یہی کیف جمیل مظہری کی غزلوں میں ہے۔ ملاحظہ ہوں یہ اشعار ؎

(۱) بنا کے اک جنت تخیل طلسم باندھا تھا رنگ و بو کا　　لگائی دُنیا نے ایسی ٹھوکر اُچٹ گیا خواب آرزو کا
(۲) ہے روح تاریکیوں میں حیراں بجھا ہوا ہے چراغ منزل　　کہیں سرِ راہ یہ مسافر ٹپک نہ دے بوجھ زندگی کا
(۳) کسی آستانۂ ناز پر بڑی ذلتوں سے ادا ہوا　　وہ جو قرض تھا تری بندگی کا مری جبینِ نیاز پر
(۴) دیتے ہی کہا تھا ساقی نے اس جام میں ہے تلخیِ عمل　　پر مانگ کے واپس کرنے کا موقع ہی نہ تھا پینا ہی پڑا
(۵) موجیں ماتم کرتی ہیں اس کشتی کی قسمت پر　　جس کے تختے ٹوٹے ہوں جس کا مانجھی سویا ہو
(۶) جس کے حسین کانٹے پھولوں میں تل رہے ہیں　　میں سیر کر رہا ہوں اس باغ زندگی میں،
(۷) موتی بننے سے کیا حاصل جب اپنی حقیقت ہی کھو دی　　قطرے کے لئے بہتر تو یہ تھا قلزم بنتا در یا ہوتا
(۸) بُت و بُت خانہ توڑنے والو　　اسی زد میں خدا نہ آجائے
(۹) کیا دے سکے وہ ریگ جو خود تشنہ کام ہو　　اے دوست تیری خوش نظری کو سلام ہے
(۱۰) جلانے والے جلاتے ہی ہیں چراغ آخر　　یہ کیا کہا کہ ہوا تیز تھی زمانے کی،

بغیر کسی التزام کے میں نے جمیل مظہری کی دس غزلوں سے ایک ایک شعر لکھ دیا ہے۔ مانتا ہوں کہ ان میں خالص تغزل نہیں لیکن ان کی اثر انگیزی، ان کی جگر خراشی اور ان کی بے پناہی کا کچھ ٹھکانا ہے۔ آپ اسے مفکرانہ انداز کہیں گے؟ نہیں۔ ایک خلیہ "دماغ" رکھتا ہے اور ایک فلسفہ "دل"۔ اُس کا مقام "علم" میں ہے اس کا "ادب" میں۔ اُس کی بنیاد "کتاب" ہے، اس کا سرچشمہ "تجربات"۔ جمیل کے یہاں نہ تو صرف "دل" کی باتیں ہیں اور نہ صرف دماغ کی بلکہ وہ چیز ہے جسے میں نے تفکر اور احساس کا امتزاج کہا ہے اور یہی چیز جانِ غزل ہے۔ سراپا نگاری، محبوب کی ایذا رسانی، رقیب کی عیاری، عاشق کی نالہ کشی، اغیار کی ملامت ہی تغزل کا سرمایہ نہیں۔ ہر وہ "خیال" جو "احساس" کو چھوتا ہوا گزرے غزل کا سرمایہ ہے۔ "دل" خاک کو کیمیا بنا دیتا ہے اور آپ جانئے کہ مملکت غزل کی حکمرانی "دل" ہی کے سپرد ہے۔

جہاں تک اعتراضات کا تعلق ہے تمام تر اعتراضات زبان سے متعلق ہیں۔ یہ مذکر ہے، وہ مونث ہے، یہاں ایطا ہے وہاں شکستِ ناروا ہے، یہ معیوب ہے، وہ متروک ہے۔ فاضل نقاد نے بڑی سخت تنقید کی ہے اور اتنی سخت تنقید کہ انکے معیار زبان و فن پر اُردو کا کوئی شاعر پورا نہیں اُتر سکتا۔ میرا خیال ہے کہ نقادوں کی یہی بے جا سختی اور توسیعاتِ شعری سے بے نیازی، موجودہ شعرا کی بے راہ روی کا باعث ہوئی ہے۔ شعر و ادب کو بیشک عیب سے پاک ہونا چاہئے لیکن سوال یہ ہے کہ "عیب" کا معیار فقط یہ تو نہیں کہ اسے اب تک "عیب" سمجھا جاتا رہا ہے۔ میں خود آزاد شاعری اور فن کی طرف سے بے پروائی کو قابل نہیں اور اسے محض ڈھونگ سمجھتا ہوں لیکن زبان و فن کے بارہ میں میرا نقطۂ نظر یکسر کہنہ و محدود بھی نہیں۔ دنیا کی ہر چیز تغیر پذیر ہے۔ نئے نئے امکانات اور نئی نئی گنجائشیں پیدا ہو رہی ہیں اور ہم ہیں کہ بجائے "توسیعات" کے "متروکات" کی فہرست لئے بیٹھے ہیں۔ اگر اُردو شاعری کی وہ تمام پابندیاں جو ازل سے آتی ہیں قانون کے ذریعہ نافذ کر دی جاتیں تو اُردو شاعری کا اللہ ہی حافظ تھا۔ ہمارے یہاں لے دے کر ذوق اور داغ رہ جاتے اور شاید وہ بھی نہیں۔

اعتراضات پر فرداً فرداً اظہار خیال کے قبل مجھے خاص طور پر ایطا اور شکستِ ناروا کے بارہ میں کچھ عرض کرنا ہے۔ فاضل نقاد نے صحیح لکھا ہے کہ جمیل کے یہاں کثرت سے شکستِ ناروا کی مثالیں ملتی ہیں اور اس سلسلے میں شاد کے اس مصرع کو مثلاً پیش کیا گیا ہے کہ اس میں یہ عیب نہیں۔

ع تری گلی میں ہم پہونچ گئے ہم تو یاد رکھ مگر بھر رہیں گے

میں کہتا ہوں کہ شاد کے یہاں اس عیب کا نہ ہونا ہرگز اس بات کا ثبوت نہیں کہ انھوں نے اس کا التزام رکھا ہے اور پھر شاد کے اس مصرع میں بھی یہ عیب موجود ہے۔ پہلے دونوں ٹکڑوں کے ارکان مساوی ہیں لیکن تیسرے اور چوتھے ٹکڑے کے ارکان مساوی نہیں۔ شاد ہی کا ایک شعر لیجئے:-

یہ بزم مے ہے یاں کوتاہ دستی میں ہے محرومی، جو بڑھکر خود اُٹھا لے ہاتھ میں مینا اسی کا ہے

شاد کا مشہور ترین شعر ہے اور اس میں شکستِ ناروا کا عیب موجود ہے۔ جس شعر میں شکستِ ناروا کا عیب موجود ہے۔ وہ اتفاق ہے کیونکہ اس عیب سے بچنا محال ہے۔ کون بچا ہے۔ ملاحظہ ہو:-

ع	آگ اس گھر کو لگی ایسی کہ جو تھا جل گیا	(غالب)
ع	کوئی صورت اپنے صورت گر کی بے صورت نہیں	(ذوق)
ع	عظیم آباد میں ہم منتظر ساون کے بیٹھے ہیں	(داغ)
ع	وہی یعنی وعدہ نباہ کا تمھیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو	(مومن)
ع	کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں	(اقبال)

خود فاضل نقاد حضرت ولی کے اس مصرع میں یہ عیب موجود ہے۔

ع جو ہنس ہنس کر پیے جامِ فنا پینا اسی کا ہے (ولی)

شکست ناروا کی پابندی کے پیشِ نظر کچھ کہنا بہت مشکل ہے خصوصاً طویل بحروں میں۔

اب رہا ایطا کا سوال، تو اسے بھی آجکل کوئی نہیں مانتا۔ جمیل مظہری نے مجھ سے ایک موقع پر کہا کہ ایطا تو ایطا ہم صوتی قافیوں کے نظم کرنے کو بھی جایز سمجھتے ہیں۔ توسیعاتِ شعری کے پیشِ نظر ایطا کی پابندی اُٹھا دینی چاہیئے خصوصاً ایطائے خفی کی پابندی کو۔ نیاز فتحپوری اُردو شاعری کے مستند نقاد ہیں وہ بھی اسے عیب نہیں سمجھتے۔ راقم الحروف نے اپنی ایک غزل ان کو بھیجی تھی جس کا مطلع یہ تھا:-

غضب ہے موسمِ گل میں خزاں کی یاد آئے کسے ہوس تھی کہ اس طرح سے بہار آئے

نیاز صاحب نے غزل کی رسید کے ساتھ فرداً فرداً اشعار کی پسندیدگی کا اظہار کیا تھا۔ غزل شایع ہوگئی تو لاہور کے ایک معیاری جریدے کے مدیر نے مجھے لکھا کہ آپ کے مطلع میں ایطا کا عیب ہے۔ کہنے کا مقصود یہ ہے کہ جمیل مظہری ایطا کی پابندی نہیں برتتے اور انھوں نے اس پابندی سے دیدہ و دانستہ انحراف کیا ہے ورنہ یہ غلطی ایک جگہ ہوتی متعدد جگہ نہیں۔

اب آیئے اعتراضات پر ایک نظر ڈالتے چلیں۔

(۱) ع اسی غم میں بتوں کے کاکلِ پیچاں ہیں برہم سے

اعتراض :- کاکل بالاتفاق مونث ہے۔ مونث لفظ کو خواہ مخواہ مذکر لکھنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ نہ جانے فاضل نقاد نے یہ کیونکر تسلیم کرلیا کہ کاکل مونث ہے۔ یہ مذکر ہے اور بالاتفاق مذکر ہے۔ انھوں نے ذوق کی سند دیتے ہوئے غلط مصرع لکھدیا ہے۔ ذوق نے کاکل کو مذکر باندھا ہے اور غالب نے بھی

ع سبزۂ خط سے ترے کاکلِ سرکش نہ دبا (غالب)

(۲) ع ستار رکھا، اُٹھائی گگری ندی کنارے چلی نہانے

اعتراض :- صحیح لفظ ندّی ہے تشدید والا ہے۔

میرا خیال ہے کہ ندی دونوں طرح مستعمل ہے اور کثرت سے لوگ بغیر تشدید کے بولتے اور لکھتے ہیں۔ تمام اساتذہ کے یہاں اس کی مثال ملجائے گی۔ اقبال نے بھی دونوں طرح نظم کیا ہے ؎

ع آتی ہے ندی فراز کوہ سے گاتی ہوئی (اقبال)

ع گودی میں کھیلتی ہیں اسکے ہزاروں ندیاں (اقبال)

فاضل نقاد کا خیال ہے کہ جمیل مظہری کثرت سے ندی بغیر تشدید کے لکھتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے۔ جمیل نے بھی دونوں طرح استعمال کیا ہے:-

ع ہے بہنا کام ندی کا سو اپنی رو میں بہتی ہے

ع خراماں ہے عجب انداز سے یہ وقت کی ندی

(۳) ع وقت وہ ہے کہ سلگتا ہے تنورِ دہقاں

اعتراض ہے کہ تنور کا صحیح تلفظ نون مشدد کے ساتھ ہے اور جمیل مظہری نے اس کے برخلاف استعمال کیا ہے۔ یہ

لفظ بھی دونوں طرح مستعمل ہے۔ اردو میں اکثر مشدّد الفاظ بغیر تشدید کے بولے اور لکھے جاتے ہیں۔ سودا نے بھی تنور کو بغیر نون مشدّد استعمال کیا ہے :-

ع بیٹھے تنور طبع کو جب گرم کر کے میر (سودا)

جمیل مظہری نے ایک جگہ تشدید کے ساتھ بھی تنوّر کا استعمال کیا ہے ؎

ع سلگے ہوئے تنوّر سے اُٹھنے دے دھواں چل

---

(۴) ع مزاج تیرِ مژگاں کو خرد آشوب تر کرنا

اعتراض :- خرد آشوب تر کی ترکیب نامانوس ہے بلکہ صحیح بھی نہیں۔

میرا خیال ہے کہ نہ یہ ترکیب نامانوس ہے اور نہ غلط۔ مانوس بھی ہے اور صحیح بھی۔ غالب نے کہا ہے ؎

خرد آشوب تر از جلوۂ یار است بہار مژدہ اے ذوق خرابی کہ بہار است بہار

---

(۵) چھینٹوں سے تیرے بادل کے سائے میں تیرے آنچل کے

فاضل نقاد کا خیال ہے کہ چھینٹ مونث ہے اس لئے پہلے مصرع کی ردیف صحیح نہیں لیکن اسے کیا کیجئے گا کہ ہمارے یہاں "چھینٹ" اور "چھینٹا" دونوں الفاظ مستعمل اور مستند ہیں ؎

ع کوئی چھینٹا پڑے تو داغ کلکتہ پہونچ جائیں

اب جب "چھینٹا" مذکر ہوا تو اس کی جمع "چھینٹوں" کیوں نہ ہوگی ؎

ع کہیں کوثر سے تو چھینٹوں میں نہیں آیا ہے (انیس)

---

(۶) فطرت کا سکونِ مضطرب دیکھ ساری چیزیں مچل رہی ہیں

اعتراض :- "سکونِ مضطرب" پر ہے۔ فاضل نقاد کا خیال ہے کہ سکون اور اضطراب متضاد ہیں اس لئے سکون کو مضطرب کیونکر کہا جا سکتا ہے۔ ہلکی سی توجہ اس اعتراض کو ختم کر دیتی۔ آپ نے دریا کی بے چین لہروں کو دیکھا ہوگا، کیا ان میں بلا کا اضطراب نہیں ہوتا اور کیا پھر ان پر ایک ردائے سکوت تنی ہوئی نہیں رہتی۔ فطرت کا حسن ہی یہی ہے۔ ہر چیز خاموش ہے لیکن فطرت سراپا تکلم ہے۔ ایک ایک پھول، ایک ایک کلی خاموش بھی ہے اور متکلم بھی۔ اس نزاکت کو سمجھا ہی جا سکتا ہے بظاہر طلوع سحر کیسا خاموش کس قدر پرسکون منظر ہے لیکن اس وقت عروسِ فطرت کی انگڑائیاں کتنی متلاطم، کس قدر اضطراب انگیز ہوتی ہیں۔ رات کی خاموشی میں دوشیزۂ فطرت کی نغمہ سنجیوں کو سننے کے لئے ایک ذرا سا دل فطرت پسند بہت ہے۔

اصغر کے دو اشعار ملاحظہ ہوں ؎

عالم یہ ہے اک سکون بے تاب یا عکس ہے میری خامشی کا
پاس اک جنونِ ہوشیاری امید فریب زندگی کا ،

سکونِ بے تاب اور جنونِ ہوشیاری نامانوس چیزیں نہیں۔

---

(۷) اُٹھا کے رکھدیا اس خرقۂ گدائی کو فریب دے نہ سکا ذوق خود نمائی کو

اعتراض ہے کہ "الف" دب جاتا ہے اور فاضل نقاد نے ترمیم کی ہے پہلے مصرع کو یوں کر دیا جائے تو بہتر ہے :-
ع "اُٹھا کے پھینک دیا خرقۂ گدائی کو" ایسی صورت میں نظم کا مفہوم ہی خبط ہو جاتا۔ غریب مزدور تو اس خرقے کو پھینکنے سے رہا۔ صبح اسی کو پہن کر عیدگاہ جاتا ہے اور ع جو ملنے والے ہیں ان سے نظر ملاتا ہے۔ "پھینکدیا" سے بے دلی اور حقارت کا اظہار ہوتا ہے اور وہ غریب نہ صرف سوجان سے اپنے خرقے کی بخیہ گری میں مصروف ہے بلکہ واقعی وہ اسی کو پہن کر عیدگاہ جاتا ہے۔ نظم کی روح "توکل" ہے۔ جبھی تو شاعر نے کہا کہ ؎

غرضکہ پیرہنِ خستہ ہو سکا نہ رفو، جگر سے ہوک اُٹھی پی کے رہ گیا آنسو

"الف" اور "ی" کا دبنا یوں بھی ہمارے یہاں جایز ہے۔ پھر خواہ مخواہ کی ترمیم کیوں کی جائے جس سے نظم کا مفہوم ہی خبط ہو جائے

---

(۸) ع درائے کارواں ہوں میں درائے کارواں سنو

اعتراض :- "درا کے معنی جرس (گھنٹی) کے ہیں۔ گھنٹی نہیں گھنٹی کی آواز سنی جاتی ہے" یہ اعتراض بذاتِ خود تنقید اور نکتہ چینی کا فرق ہے۔ گھنٹی سننے سے مراد اس کی آواز ہی سننے سے ہے اور یہ عام طور پر بولا جاتا ہے۔ درائے کارواں سے مراد ہے جرس کارواں اور شاعر کا مفہوم یہ ہے کہ "میں جرس کارواں ہوں۔ مجھے سنو"۔ غالب جب یہ کہتے ہیں کہ :-
ع میری سنو جو گوش نصیحت نیوش ہے" تو شاید میری سنو سے ان کی مراد "میری بات سنو" ہے۔ اگر "درائے کارواں" سننا غلط ہے تو جام پینا بھی غلط ہے کیونکہ جام نہیں پیا جاتا شراب پی جاتی ہے جس طرح بقول حضرت ناقد گھنٹی نہیں گھنٹی کی آواز سنی جاتی ہے۔ حالی کہتے ہیں۔ ع کاش اک جام بھی سائل کو پلایا جاتا" اس طرح ریڈیو سننا، ستار سننا بھی غلط ہوگا۔

---

(۹) ع خود ایک لطیف موسیقی ہے

اعتراض :- "اس مصرع میں لفظ موسیقی کی یائے اول محذوف کر دی گئی ہے اور یہ لفظ "موسقی" ہو کر رہ گیا ہے۔ صحیح لفظ "موسیقی" ہے۔ الفاظ میں شاعرانہ تصرف جایز نہیں"
میرا خیال ہے کہ الفاظ میں ایسا شاعرانہ تصرف جو گراں نہ گزرے جایز ہے۔ "موسیقی" سے اگر ہمارا شعری آہنگ خراب نہ ہو تو کیا بُرا ہے۔ صحیح لفظ "خاموشی" تھا، رفتہ رفتہ "خامشی" ہو گیا۔ اسی طرح "آگاہی" سے "آگہی"۔ "شاہی" سے "شہی" جیسے تصرفات جایز ہیں تو "موسیقی" سے "موسقی" کا تصرف کیوں جایز نہ ہو۔

---

(۱۰) ع دیکھ کے کروفر دولت کا تیرا جی للچائے

اعتراض :- "کروفر بروزن مفعولن استعمال کیا گیا ہے حالانکہ صحیح تلفظ بروزن فاعلن ہے"
مجھے اس پر اصرار ہے کہ کروفر کسی صورت میں بروزن مفعولن ہی ہوگا۔ بالفرض اگر اس میں "ر" مشدد نہیں پھر بھی کروفر کا وزن فاعلن کس طرح ہو سکتا ہے ؟۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی

---

(۱۱) ع اخلاص کا نوحہ ہے بغاوت کا گھٹا راگ

اعتراض :- "بغاوت کا گھٹا راگ ۔ اس فقرے کے معنی میں نہ سمجھا" گھٹا راگ سے مراد ہے گھٹا میں گھر مفتوح نہیں مضموم ہے۔

---

(۱۲) ع کلیوں سے تبسم سیکھتی ہے پھولوں کو ہنسی سکھلاتی ہے

اعتراض :- "کلیوں میں تبسم کہاں جب تک وہ شگفتہ ہوکر پھول نہ ہوجائیں"۔

یہ اعتراض بھی یکسر غلط ہے۔ یہاں مشاہدے کی کمی ہے۔ کلیوں کا تبسم اور پھولوں کی ہنسی محتاج وضاحت نہیں کلیاں مسکراتی ہیں۔ پھول ہنستے ہیں۔ جب کلی کھل کر پھول ہوجاتی ہے تو اسے "ہنسنا" سے تعبیر کرتے ہیں لیکن پھول جب کلی ہے اس کا منہ بند رہتا ہے اور محض خفیف سی جگہ کھلی ہوئی ہوتی ہے جس کو "ہنسی" نہیں "تبسم" ہی کہہ سکتے ہیں "خندۂ گل" بھی بولتے اور لکھتے ہیں "خندۂ غنچہ" نہیں سنا گیا۔ میر کا شعر دیکھئے ؎

کہا میں نے کتنا ہے گل کا ثبات کلی نے یہ سنکر تبسم کیا

(۱۳) ع اور پیٹھ پہ صدیوں کے روایات کا انبار

(۱۴) ع یہ اک لطف نظر اس کو پرافشاں کر دیا تم نے

(۱۵) ع مبارک ہو کہ تم اللہ کی پیاری ہوئیں بیٹا

(۱۶) ع تیرے لئے خدا کا بھید کوئے بتاں کے واردات

(۱۷) ع یا سطح پہ دریا کے ----------

(۱۸) ع جو رحم پہ موجوں کے ----------

(۱۹) ع وقت وہ ہے کہ چھلکتا ہے صبو سے مزدور

ایسی بھی کیا بدگمانی۔ نقاد محترم نے نمایاں کتابت کی غلطیوں کو شاعر کی غلطیوں سے منسوب کر دیا ہے۔ کہاں تو فاضل نقاد نے جمیل مظہری کی شاعری اور فنی رکھ رکھاؤ کے بارہ میں اتنا کچھ کہا کہ وہ یقینی قدر اول کے شاعروں کی صف میں آتے ہیں اور کہاں کہ ان غلطیوں کو جس کا ارتکاب معمولی سے معمولی اردو خواں بھی نہیں کر سکتا شاعر سے منسوب کر دیا ہے۔ مذکورۂ بالا اعتراضات کے ماتحت صرف دو جگہ نقاد محترم نے لکھا ہے کہ "غالباً کتابت کی غلطی ہو"۔ اس "غالباً" کی خوب رہی۔ جمیل مظہری ایسے بھی کیا گئے گزرے ٹھہرے کہ وہ واردات، روایات اور سطح کو مذکر باندھتے اور رحم کو مونث۔ حضرت کاتب نے "کا" کو "کی" اور "کی" کو "کا" سے بدل دیا ہے۔ صبو کو ص سے لکھنا بھی جناب کاتب کی اختراع ہے۔ مذکورۂ بالا اعتراضات کو گنانے کی بھی ضرورت نہ تھی لیکن محض مقالے کو طویل بنانے، تعداد اعتراضات کو بڑھانے اور "فرد جرم" میں اضافہ کرنے کی غرض سے اتنی لمبی چوڑی فہرست بنائی گئی ہے۔

---

(۲۰) ع مگر وہ جنت نگاہ وادی بہار کا مستقل وطن تھا

اعتراض :- جنت نگاہ میں فک اضافت کا عیب ہے۔ جنتِ نگاہ صحیح ہے۔ ہمارے یہاں فک اضافت عیب نہیں جیسے "دل آرام" وغیرہ۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وادی مونث ہے اور چونکہ فاعل وہی ہے اس لئے "تھا" کی جگہ "تھی" ہونا چاہئے۔ "وادی" مذکر ہے مونث نہیں۔ انیس نے مذکر لکھا ہے۔ ع کاپتا تھا وادیٔ -------

---

(۲۱) ع ہر کرسی اک تخت ہے جس میں ہر حاکم اک شاہ

اعتراض :- "میں" کی جگہ "پر" چاہئے۔

یہ اعتراض محض سرسری مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ مذکورۂ بالا مصرع نظم کا مصرع ہے۔ فاضل نقاد نے صرف دوسرا مصرع

نقل کر کے اعتراض و ترمیم کر دیا ہے۔ اعتراض اور ترمیم دونوں غلط ہیں۔
شعر یوں ہے ؎

جمہوریت نام ہے جس کا وہ فکر گمراہ
ہر کرسی اک تخت ہے جس میں ہر حاکم اک شاہ

مفہوم یہ ہے کہ جمہوریت میں ہر کرسی ایک تخت ہے اور ہر حاکم اک شاہ ہے۔

---

(۲۲) سلجھائی ہوئی زلفیں ہیں شانۂ عریاں پر یا شام کی تاریکی دیوار گلستاں پر

اعتراض :۔ "سلجھائی ہوئی" سے "بکھرائی ہوئی" یا "لہرائی ہوئی" بہتر تھا۔ زلف کے لہرانے یا بکھرانے سے تاریکی کا مفہوم زیادہ مکمل ہو جاتا۔

یہ اعتراض بھی غلط ہے۔ یہ شعر جمیل کی مشہور نظم دخترِ بنگالہ سے ماخوذ ہے۔ زلفِ بنگال کی بے پناہی مشہور ہے۔ نہ صرف اس لئے کہ یہ سیاہ، گھنی اور لہر دار ہوتی ہے بلکہ یہاں کی دوشیزائیں ایک خاص انداز میں اسے سنوارتی بھی ہیں۔ پہلے زلفوں میں اچھی طرح کنگھی کی جاتی ہے اور ان کو سنوارنے کے بعد شانوں پر ڈال دیا جاتا ہے۔ بکھرا کر نہیں بلکہ سلجھا کر۔ بنگال میں یہ مشاہدہ عام ہے۔ بہار، یوپی وغیرہ میں یا تو زلفیں پریشان رہتی ہیں یا پھر سنوری ہوئی۔ بنگال میں اکثر ایسے خم بہ خم تابہ کمر گیسو نظر آتے ہیں جو سلجھے ہوئے بھی ہوتے ہیں اور پریشان بھی۔ پریشان اس حد تک کہ ان کا جوڑا نہیں باندھا جاتا۔ چوٹی نہیں گوندھی جاتی، پھر بھی گھنی گھنی زلفیں سنوری ہوئی شانوں پر پڑی رہتی ہیں۔

---

(۲۳) کبھی جگادی قیامت نفس کی ٹھوکر سے

اعتراض ہے کہ "قیامت جگانا" کوئی محاورہ نہیں۔ "جگادی" کی جگہ "اُٹھادی" صحیح زبان ہے۔ خدا جانے ہم کب تک محاوروں میں بندھے رہیں گے۔ اگر "محشر جگانا" صحیح ہے تو "قیامت جگانے" میں کیا قباحت ہے۔ "جگادی" کی جگہ بڑی سہولت اور آسانی کے ساتھ "اُٹھادی" رکھا جا سکتا ہے لیکن یہ کوئی ضرور نہیں کہ اس ترمیم کے بغیر مصرع مہمل ہو یا یہ محاورہ غلط ہے۔ کسی زبان کا محاورہ نہ ہونا ایک بات ہے اور اس کا غلط محاورہ ہونا دوسری بات ہے۔ ہمارے نقاد اس کا خیال نہیں کرتے کہ زبان بغیر محاورے کے بھی زبان اور صحیح زبان ہو سکتی ہے۔

---

(۲۴) ع جگانا ٹھوکروں سے محشرِ افسونِ بے خوابی

اعتراض ہے کہ "محشر جگانا" کوئی محاورہ نہیں۔ حشر اُٹھانا یا قیامت اُٹھانا محاورہ ہے۔ محشر بمعنی قیامت برابر استعمال ہوتا ہے اور ایسی صورت میں "جگانا" لکھنے سے کوئی حرج نہیں۔

حضرت ولی کاکوی نے نقشِ جمیل پر اعتراض کرتے ہوئے بہت ہی تفصیلی مطالعہ کیا ہے اور ہر صفحہ کا بغور مطالعہ کیا ہے لیکن نقشِ جمیل کی ایک بہت نمایاں اور اہم غلطی کی طرف ان کی توجہ نہیں گئی، حیرت ہے۔

مصرعِ جمیل :۔ ہوس کی آگ بجھاؤ ڈرو خدا سے ڈرو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

شاعر کا مدعا یہ ہے کہ ہوس سے باز آؤ لیکن ہوس کی آگ بجھانے کا مفہوم یہ نہیں بلکہ ہوس کو آسودہ کرنے کا مفہوم نکلتا ہے، جس طرح پیاس بجھائی جاتی ہے۔

(پروفیسر) ارشد کاکوی

حیات و آغازِ حیات

جس طرح ہمیں یہ نہیں معلوم کہ "زندگی کیا ہے" اسی طرح ہم اس سے بھی ناواقف ہیں کہ "اس کا آغاز کیونکر ہوا" ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ سوائے کرۂ زمین کے فضا میں اور کہاں آثارِ حیات پائے جاتے ہیں اور خود ہمارے کرہ میں حیات کی ابتدا کب اور کیونکر ہوئی۔

عہدِ قدیم کا انسان اس سوال کے مختلف جوابات اپنے دماغ میں رکھتا تھا، لیکن ان سب میں ایک غیر انسانی آسمانی قوت کے احساس کا جذبہ کارفرما تھا اور اس کا یہ اعتقاد "قبضۂ و تصرف" کے خیال پر قایم تھا۔ اسی قبضہ و تصرف کے ختم ہو جانے کا نام اس نے موت رکھا تھا اور جب انسان مرجاتا تھا تو وہ سمجھتا تھا کہ کسی غیر معلوم قوت کا قبضہ اس پر ہو گیا ہے۔

ہندوستان کی قدیم اصطلاحات میں دو لفظ ہم کو ملتے ہیں پران اور آتما جن کے معنے مختلف ہیں۔ پران سے مراد وہ قوتِ حیات ہے جو ہر جاندار شے میں پائی جاتی ہے اور آتما سے مراد ان کی یہ تھی کہ ہر انسان میں "حیاتِ کلی" پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے حیات کی حقیقت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی اور نہ اس عہدِ ترقی میں بھی کوئی فیصلہ کن جواب اس سوال کا دیا جاسکا ہے (کیونکہ مظاہرِ حیات کا براہ راست مطالعہ ناممکن ہے) تاہم اس مسئلہ پر عقلی گفتگو کا سلسلہ ختم نہیں ہوا ہے اور نہ ہونا چاہئے۔ سنٹ آگسٹاین نہ علم الحیات (بیالوجی) سے واقف تھے نہ علم الکیمیا (کیمسٹری) سے لیکن اس نے محض اپنی عقل و فراست سے کام لے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ "حیات کا وجود بے جان مادہ سے ہوا ہے"۔

تولید غیر ارادی (Spontaneous Generation) کئی صدی کا زمانہ گزرا کہ لوگوں نے "تولید غیر ارادی" کے نظریہ کو مان لیا تھا ——— اس نظریہ کے مطابق حیات کا بے جان مادہ سے پیدا ہونا تسلیم کیا گیا تھا۔ انجیل میں لاش سے شہد کی مکھیوں کی پیدائش کا ذکر پایا جاتا ہے اور یہ بات مشہور ہے کہ تلسی کے پھول کو مچل کر کسی ظرف میں بند کر دیجئے تو بچھو پیدا ہو جائیں گے، اسی طرح سڑے ہوئے گوشت سے پسوؤں کا پیدا ہونا بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن اس نظریہ کو پاسٹیور اور ٹنڈل نے غلط ٹھہرا دیا اور اب یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ تولیدِ حیات جراثیم سے ہوتی ہے جو ہمیں نظر نہیں آتے اور اسی بناء پر علم الجراثیم (بیکٹیریالوجی) وجود میں آیا جس کا مقصود جراثیم کی تحقیق ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ حیات کا آغاز کب سے ہوا، سو اب تک اس کا کوئی معقول جواب نہیں دیا گیا۔ پانس پیمیا کا نظریہ یہ ہے کہ حیات اتنی ہی قدیم ہے جتنا مادہ، اور آفرینش کی ابتدا ہی سے کرۂ زمین پر کاروبارِ حیات شروع ہو گیا ہے، لیکن کرۂ زمین کی ابتدائی ساخت، آب و ہوا اور درجۂ حرارت کو سامنے رکھ کر یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ اس وقت وہاں حیات کا وجود پایا جاتا تھا کیونکہ اسوقت آکسیجن پائی جاتی تھی اور نہ سمندر بنے تھے۔

عام طور پر یقین کیا جاتا ہے کہ جس وقت کرۂ زمین ٹھنڈا ہوتے ہوتے اس قابل ہوا ہوگا کہ اس میں حیات کا وجود نشو و نما پائے وہ دفعتاً پیدا ہو گئی ہوگی۔ بعض کہتے ہیں کہ درجۂ حرارت، دباؤ، پانی میں بعض نمکوں کا پایا جانا اور سمندر کے اوپر فضا میں بعض گیسوں کا وجود، یہ سب تخلیقِ حیات کا باعث ہوئی ہیں، بعض کا خیال ہے کہ سرد پانی پر آفتاب کی حرارت و روشنی پڑنے سے زندگی وجود میں آئی، ڈاکٹر سر ہیڈرنگ کہتے ہیں کہ جب کرۂ زمین کی گرم گرم کیچڑ پر پہلا چھینٹا بارش کا ہوا اس وقت زندگی کے آثار

پیدا ہوئے اور یہ قطبین کے اولین موسم سرما میں ہوا ہوگا۔

لارڈ کلون کا اعتقاد ہے کہ کرۂ زمین پر حیات کا باعث شہاب ثاقب ہوئے ہیں یعنی ہمارے کرۂ میں زندگی کے جراثیم دوسرے کروں سے منتقل ہوکر آئے ہیں۔ دنیا کے نہایت مشہور سائنس داں ڈاکٹر کرایل کا بیان ہے کہ زندگی کا وجود برقی قوت کا ممنون ہے امیبا[1] پر ڈاکٹر موصوف نے تجربہ کرکے معلوم کیا کہ ۱/۱۰ وولٹ کے برابر اس میں برقی تغیر ہوتا رہتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ انسان کی ہر عضلاتی حرکت سے برقی قوت خارج ہوتی ہے اور جسم انسانی سے ہر وقت برقی رو نکلتی رہتی ہے۔ ایک جانور بجلی کے ذریعہ سے ہلاک کرکے خاک کردیا گیا، ڈاکٹر مذکور نے اس کے نسیج (Brain Tissues) کی راکھ سے ایسے خلایا پیدا کرلئے جن میں آثار حیات کا پتہ چلتا

بہر حال زندگی کا آغاز کسی طرح ہوا ہو، یہ یقینی ہے کہ وہ مادۂ حیات کی نہایت ہی سادہ صورت میں رہا ہوگا۔ عناصر تو جاندار اور بیجان چیزوں میں یکساں ہیں لیکن ایک جاندار جسم کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خود اپنے آپ کو اُبھارتا ہے مطلق حیات کے وجود کے لئے صرف پانی ضروری ہے لیکن زیادہ ترقی یافتہ حیات کے لئے آکسیجن کا پایا جانا بھی لازم ہے کرۂ زمین کی ابتدائی حالت میں آکسیجن کا وجود کہیں نہ پایا جاتا تھا، بعد کو جب درختوں کا نشوونما یہاں ہوا تو اُن سے آکسیجن پیدا ہوئی جس نے سمندروں کے کھاری پن سے مل کر حیات کی ترقی میں بڑی مدد کی۔

چونکہ بقائے حیات کے لئے ایک قایم درجۂ حرارت کی بھی ضرورت ہے جو طبقات الارض کے اندر انقلابات ہونے کی وجہ سے گھٹتا بڑھتا رہتا ہے، اس لئے انجمادی دور کے بعد پہاڑوں کی تخلیق نے بھی حیات کی ترقی میں بڑی مدد کی ہوگی۔

خود انجمادی دور میں تو زمین کے برف پوش ہونے کی وجہ سے کسی حیات کا امکان نہ تھا لیکن جب اس انجمادی دور میں پندرہ کرور سال کے وقفہ سے آٹھ انقلاب رونما ہوئے اور ہر انقلاب کے وقت کچھ پہاڑ وجود میں آئے کچھ فنا ہوئے سمندروں نے زمین کے بعض حصوں کو ڈھک لیا اور پھر زمین نے پانی کو پیچھے ہٹا دیا تو اس کشمکش کے ردِ عمل سے تخلیق حیات میں بہت مدد ملی۔

زندگی کا اولین ظہور کرۂ زمین پر سب سے پہلے حیات کا ظہور کس صورت میں ہوا۔ اس کے متعلق مختلف نظریے قایم کئے گئے۔ بعض ماہرین سائنس کا خیال ہے کہ اول اول اس کا آغاز مادۂ حیات کے قطروں کی صورت میں ہوا۔ جن میں سے اکثر فنا ہوکر چند باقی ماندہ قطروں کی غذا بن گئے۔

بعض ماہرین کا خیال ہے کہ جب کیمیاوی مادوں پر فوق البنفسجی شعاع پڑی تو اس سے نباتاتی حیات سب سے پہلے پیدا ہوئی۔ بہرحال صورت جو بھی رہی ہو، نتیجہ ایک ہی نکلتا ہے یعنی یہ کہ زندہ سالمے (molecules) موجود تھے جن میں محرکاتِ خارجی کے ردِ عمل سے نشوونما پانے کی صلاحیت پائی جاتی تھی۔

نفس کی پیدائش آغازِ حیات کے مسئلہ کو نفس کے وجود نے زیادہ پیچیدہ بنا دیا اور سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا تمام جاندار اشیا نفس (Self) رکھتی ہیں اور یہ کہ نفس حیات کیا ایک ہی چیز ہیں۔ تحقیق سے ثابت ہے کہ نفس خود شعور (Sub Conscious) صرف انسان میں پایا جاتا ہے اور جاندار میں تحت شعوری (Conscious) قسم کا نفس پایا جاتا ہے، ایک نوزائیدہ انسانی بچہ بھی نفس رکھتا ہے اور گھریلو جانور بھی۔ چیونٹیوں کی طرف سے جو حرکتِ عمل ظاہر ہوتی ہے وہ خالص حیات ہی سے تعلق نہیں رکھتی۔ اسی لئے بعض ماہرین سائنس نے دماغی حرکت و عمل اور اُن اعصابی حرکات کو جو برقی رو پیدا کرتے ہیں ایک ہی چیز قرار دیا ہے۔ یہ ثابت ہوچکا ہے کہ اکثر و بیشتر اعصاب کی حرکت سے برقی رو پیدا ہوتی رہتی ہے

---

[1] (Amoeba) ایک قسم کا خردبینی کیڑا جو ہمیشہ اپنی شکل بدلتا رہتا ہے۔

ر ضایع ہوتی رہتی ہے، لیکن بعض مثالیں اس کے خلاف بھی پائی جاتی ہیں، مثلاً ایل (ایک قسم کی مچھلی بام کی طرح) کہ جو برقی رو اس کے
عصاب کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اس سے وہ فایدہ بھی اُٹھاتی ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ مادہ کی تبدیلیاں دماغ سے برقی رو پیدا
رتی ہوں اور جاندار اشیاء اس سے فایدہ اُٹھاتی ہوں جس کا ہم نے دوسرا نام نفس (mind) رکھا ہے۔

دۂ حیات بہرحال زندگی اپنا آغاز مادۂ حیات (protoplasm) سے کرتی ہے اور یہی اس کے جسمانی وجود
کا باعث ہوتا ہے یہ ایک نیم رقیق سا مادہ ہے، سادہ بے رنگ لیکن بے انتہا کیمیاوی پیچیدگیاں رکھنے والا۔ یہ ماحول
بیجان چیزوں سے غذا حاصل کرکے نشوونما پاتا ہے۔ وہ حساس بھی ہے، خارجی حالات سے اس میں ردِّ عمل بھی ہوتا ہے، بجلی کی
ت اور روشنی سے متاثر ہوتا ہے اور اعضاء اس سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا ایک غلاف یا خلیہ (cell) ہوتا ہے
ں میں وہ ٹھہرا رہتا ہے۔

انسان کا بار آور بیضہ (ovum) $\frac{1}{125}$ انچ کا قطر رکھتا ہے اور اس خلیہ کے چاروں طرف اور بہت سے خلایا
ہو ہوکر مختلف حالتوں میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

جسم انسانی میں یہ بیضہ یا خلیہ تین خلایا میں تقسیم ہو جاتا ہے، پہلے میں دماغ، حرام مغز، آنکھ، ناک، کان اور پوست کی تشکیل
ہے، دوسرے درمیانی خلیہ سے گردے، اعصاب، ہڈی کا ڈھانچہ اور دورۂ خون کا نظام وجود میں آتا ہے اور تیسرے خلیہ سے جگر
مختلف غدود پیدا ہوتے ہیں۔ دورانِ تشکیل میں خلایا اپنی مدوّر صورت چھوڑ دیتے ہیں اور اعضاء کی ساخت کے لحاظ سے Tissues
شروع ہوتے ہیں۔ اسی طرح دماغ اور خون کے خلایا میں بھی تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

خون کے خلیات دو قسم کے ہیں، سرخ اور سفید، سرخ ذرات خون دوسرے خلیات کو اپنی غذا بنا کر نشوونما پاتے ہیں، سفید ذرات
اپنی مدوّر صورت میں رہتے ہیں اور تنفس میں مدد دیتے ہیں۔ سُرخ ذرات بھی ہڈیوں کے مغز میں پیدا ہوتے ہیں اور جب بیکار ہو جاتے
وطحال (تلی) میں جاکر فنا ہو جاتے ہیں۔ دماغ کے خلیات میں عجیب و غریب تغیر ہوتا ہے۔ جسم انسانی کے تمام اعضاء اعصاب
ذریعہ سے ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں اور ان اعصاب کا تعلق دماغ کے خلیات سے ہے۔

تشکیلِ حیات الغرض زندگی کا وجود مادہ سے ہوا ہے اور جاندار و بیجان مادہ کی کیمیاوی ترکیب میں کوئی فرق نہیں ہے یہی
انسانی زندگی غیر فانی خیال کی جاتی ہے اور موت نام ہے صرف حوادث کا۔ ماہرین فن مادۂ حیات کے بنانے
میاب ہو گئے ہیں اور امید کی جاتی ہے کہ ایک نہ ایک دن وہ اسے اس قابل بنا سکیں گے کہ حیات کا نشوونما اس سے ہو سکے۔
کے بعد انسان کے بعض حصے زندہ رہتے ہیں، چنانچہ موت کے بعد بالوں اور ناخنوں کا بڑھنا تو مشاہدہ ہی ہے۔ ایک ڈاکٹر نے گئے
کاٹ کر تین دن تک اسے زندہ رکھا، ایک ڈاکٹر موت کے بعد قلب انسانی کو ۳۰ گھنٹے تک زندہ رکھنے میں کامیاب ہوا۔ ایک
کٹر نے ایک چوزے کے دل سے خلیات کو علحدہ کیا اور بیس سال سے یہ اس کے پاس زندہ موجود ہیں، اس کے پاس چوہوں اور
ل کے زندہ خلیات بھی محفوظ ہیں، البتہ دماغ کے خلیات کو زندہ رکھنے میں اب تک کامیابی نہیں ہوئی۔

ڈاکٹر کیرل کا بیان ہے کہ "موت ایک قیمت ہے جو ہم دماغ کے عوض میں ادا کرتے ہیں ورنہ انسان کا گوشت و پوست یقیناً
ہے۔ دماغ سخت قاتل و مہلک چیز ہے جو اپنے مقبوضات ہی کو آخرکار فنا کر ڈالتا ہے"۔

چونکہ بیجان مادہ کیمیاوی طریقہ سے پیدا ہو کر حرکت و عمل میں آنے لگا، اس لئے قدرت کے ساتھ انسان کی جنگ نصف ختم ہو گئی
ب رہا دماغ کے خلیات پیدا کرکے نفس انسانی کو وجود میں لانا، سو اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا، ہو سکتا ہے کہ یہی مسئلہ
شکست کا باعث ہو۔

شاد عظیم آبادی

برصغیر پاک و ہند میں صوبہ بہار اور اس کے نواحی علاقوں کو ابتدا سے ایک مخصوص اہمیت حاصل رہی ہے ایک شاہانہ فقر ہمیشہ سے اس سرزمین کا طرۂ امتیاز تھا۔ چندر گپت، اشوک، گوتم بودھ اور نالندہ کے تاریخی عہد کے بعد جو اس شانِ جمالی کا مظہر تھا۔ مسلمانوں کے دور میں بے شمار علماء و فضلا، شعراء و مشائخ نیز دیگر اہلِ کمال یہاں پیدا ہوئے جن کی شہرت دور تک پہونچی۔ ان میں سے بعض مثلِ ملا عبدالقادر بیدل، شیخ غلام علی راسخ، شاہ الفت حسین فریاد، نواب امداد امام اثر، نواب نصیر حسین خیال، خان بہادر سید علی محمد شاد اور ہمارے زمانہ میں علامہ سید سلیمان ندوی کے نام ہم میں سے کم و بیش ہر شخص کو معلوم ہیں شعر و سخن کی خدمت کے اعتبار سے یہ علاقہ اُردو کے دوسرے مرکزوں کے مقابلہ میں کم نہیں رہا اگرچہ اس کی شہرت یہاں کے شعراء کی انکساریٔ طبع کے باعث خاطر خواہ نہ ہوسکی۔ مقامی متصوفین نیز باہر سے آئے ہوئے شعراء کی بدولت اس علاقہ کے پایۂ تخت پٹنہ عظیم آباد نے آہستہ آہستہ شاعری میں اپنا ایک خاص مقام پیدا کرلیا اور جیسا کہ صفیر بلگرامی نے اپنے تذکرہ "جلوۂ خضر" میں لکھا ہے اسے "دلی اور لکھنؤ کے بعد اُردو کا تیسرا مرکز" سمجھنا چاہیئے۔ بہار کے بعض اہلِ قلم نے اب یہ بہت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عظیم آباد کو لکھنؤ بلکہ دہلی اور لکھنؤ دونوں پر فضلیت ہے[1]! مگر اس دعویٰ سے قطع نظر یہ امر واقعہ ہے کہ دہلی کی تباہی کے بعد وہاں کے بہت سے شعراء ترک وطن کرکے یا براہ راست یا لکھنؤ کی راہ عظیم آباد چلے گئے تھے۔

مہاراجہ شتاب رائے جو اس زمانہ میں بنگال کے حاکمِ اعلیٰ تھے، خود شاعر اور شعراء کے بڑے قدرداں تھے۔ اُن کے بیٹے جو راجہ تخلص کرتے تھے۔ میر ضیاء الدین ضیا، استاد میر حسن کے شاگرد تھے۔ اشرف علی خاں فغاں بھی مہاراجہ صاحب موصوف کے دربار میں پہونچ گئے تھے میر باقر حزیں شاگرد مرزا مظہر جانِ جاناں نواب سعادت جنگ رئیس عظیم آباد کے دامنِ دولت سے وابستہ تھے۔ دیگر شعرائے دہلی مثل عشق، غدوی، بسمل بھی عظیم آباد میں جمع ہوگئے تھے، غرض کہ بہار میں شعر و شاعری کا خوب چرچا تھا اور ان شعراء کے پہونچ جانے سے وہاں کی علمی و ادبی فضا کو بڑی ترقی ہوئی۔

ادھر خود عظیم آباد سے شائقین شعر دہلی پہونچے۔ ان میں حضرت مولانا شاہ وارث علی آشکی اور مولانا سید شاہ جمال حسین جمال کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں جنہوں نے خواجہ میر درد کی خدمت میں عرصہ تک مقیم رہ کر اکتسابِ فیض کیا اور ان کی اصلاح سے فایدہ اُٹھایا[2]۔ ہر دو بزرگ ماموں

---

[1] "یادگارِ عشق"، مشتمل بر حالات و انتخاب کلام حضرت شاہ رکن الدین عشق دہلوی مرتبہ مولوی سید حسن صاحب ثاقب عظیم آبادی، صفحہ ۲۵، اور "بہار اور اُردو شاعری" مرتبۂ پروفیسر محمد محسن الدین دردائی، صفحہ ۱۴۱ لطف یہ ہے کہ موخر الذکر نے اپنے وطن عزیز کے شعراء کے ساتھ اُردو تذکرہ نویسوں کی بے اعتنائی کی شکایت کے باوجود عظیم آباد کے خاتم الشعراء حضرت شاد کے حالاتِ زندگی فراہم کرنے کی خود کوئی کوشش نہیں کی۔ اس مقالہ میں آپ کی یہ تحقیقات کہ شاد کی سوانح حیات اور خوب کمالات پر ہندوستان کے بڑے بڑے اہلِ قلم روشنی ڈال چکے ہیں۔ اس لئے ان کا تذکرہ بخوف طوالت نظر انداز کیا جاتا ہے" عجیب ہی نہیں اجتماع ضدین بھی ہے!

[2] "حیات فریاد" تالیف حضرت شاد عظیم آبادی میں ان ہر دو بزرگوں کے عظیم آباد سے دہلی تک رتھ اور گھوڑوں کے ذریعہ سفر، خواجہ میر درد کی خدمت میں ان کی حاضری، سلسلۂ شاگردی، بعد کی ملاقاتوں اور دہلی میں قیام کے حالات کا تفصیلی مطالعہ اتنا دلچسپ ہے کہ بار بار "آبِ حیات" کا لطف آتا ہے بلکہ اس سے بھی کچھ بڑھ کر

آشکی کا نمونۂ کلام یہ ہے:-

اغیار کے حق میں تم جانو، ہو اہلِ وفا یا جیسے ہو — ہم کو تو جلا کر خاک کیا، کیا پوچھو ہو تم کیسے ہو

آشکی فراقِ یار کا چھیڑا تھا ہم نے ذکر — تم نے تو رو کے اشک کا دریا بہا دیا

اور اساتذہ میں تھے شاہ الفت حسین فریاد کے جن کے آگے حضرت شاد عظیم آبادی نے زانوئے شاگردی تہ کیا۔ یوں حضرت شاد کا سلسلہ خواجہ میر درد سے ملتا ہے۔

خان بہادر سید علی محمد شاد شہر عظیم آباد میں ۱۲۶۳ھ مطابق ۱۸۴۴ء میں پیدا ہوئے اور جنوری ۱۹۲۷ء میں لگ بھگ تراسی برس کی طویل عمر میں وفات پائی۔ آپ ایک خوش حال اور عالی خاندان کے فرد تھے، خصوصاً آپ کے نانہالی اعزا بڑے عالی نسب اور صاحبِ کمال تھے۔ حضرت شاد کے حقیقی نانا نواب شمس الدولہ، نواب لطف اللہ خاں صادق کے پوتے تھے، فارسی اور عربی کے بہت بڑے ادیب اور نازک خیال شاعر تھے۔ حقیقی ماموں نواب جلال الدین حسین خاں "تاثیر" سب جج بھی پایہ کے شاعر اور حضرتِ فریاد کے شاگردانِ خاص میں تھے۔ شاد کے نانا کے حقیقی چچا نواب باقر علی خاں پانی پتی تھے جن کی تصنیف "سیرۃ الاولیا" ان کے مبنغ استعداد و تاریخی معلومات پر اچھی روشنی ڈالتی ہے۔ نواب محمد علی خاں انصاری مؤلف "تاریخ مظفری" بھی شاد کے اجداد میں تھے۔ ایسے اعلیٰ خاندانی ماحول کے ساتھ حضرت فریاد جیسے باکمال کی شاگردی نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا۔ چنانچہ ان صاحب کمالوں کی محبت نے خود حضرت شاد کو اپنے عہد کا ایک فرد باکمال بنادیا، کیا خوب کہا ہے:۔

جہاں تک ہو بسر کر زندگی عالی خیالوں میں — بنا دنیا ہے کامل بیٹھنا صاحب کمالوں میں (شاد)

مولانا سید سلیمان ندوی نے حضرت شاد کو اپنے عہد[1] کا میر لکھا ہے۔ رشید صاحب کے قول کے مطابق "شاد کے کلام میں میر کا رنگ اور انیس کا زور ہے"[2] مگر شاد اور میر کے رنگِ سخن کی مماثلت کے معاملہ میں میری رائے ان ہر دو بزرگوں سے قدرے مختلف ہے بے شک شاد کے کلام میں تحسر و فریاد کا رنگ بھی پایا جاتا ہے جو میر کے خصوصیات میں سے ہے مگر شاد کے ہر قسم کے کلام میں مایوسی و حرماں سے زیادہ "درد و سوز آرزومندی" کی جھلک ملتی ہے۔ اس کے علاوہ شاد، میر کی طرح ذاتی خلش کے تنگ دائرہ میں محدود رہنے کے بجائے نسبتاً وسیع تر اور کبھی کبھی عالم گیر میدان میں آنکلتے ہیں، چنانچہ شاد کو کلیتاً میر کا متبع نہیں کہہ سکتے۔

خود میر کی شاعری کے متعلق اُن کے منتخب کلام کی بنا پر رائے قایم کی جاتی ہے اور ان کی شاعری کے اس بہت بڑے حصے کی طرف سے چشم پوشی کی جاتی ہے جس کے پیشِ نظر مشی صدرالدین آزردہ نے اُن کے کلام کی نسبت "پستش بہ غایت پست و بلندش بہ غایت بلند" کا حکم لگایا تھا۔ چنانچہ شاد کو "اپنے عہد کا میر" شاید ان معنوں میں کہا جاسکتا ہے کہ ان کا کلام بھی میر کے کلام کی طرح بے حد ناہموار ہے۔ ان کے کلام میں مقامی بولی ٹھولی اور غلط محاورے کی بھرمار ہے مگر میر کے منتخب اشعار کی طرح شاد کے منتخب اشعار بھی سونے کے تول سے کم نہیں ؎

حاضر ہے گر پسند ہے، کیا دل کا مول ہے — قیمت کو پوچھتے ہو تو سونے کے تول ہے (شاد)

اخلاقی اعتبار سے شاد اور میر میں کوئی نسبت نہیں بلکہ ایک دوسرے میں شدید تضاد پایا جاتا ہے۔ شاد کے ہاں سوقیانہ پن نام کو نہیں۔ شاید اس لحاظ سے شاد کو دوسرا درد کہا جاسکتا ہے، بلکہ اُردو کا حافظ کیونکہ اس کے کلام کی طرح کلام شاد نہ صرف صوری و صوتی اعتبار سے سراپا انتخاب ہے بلکہ گویا "ساقی کی نگہ ہوش ربا ہے"[3] اُس میں "میخانہ کی اک روح بھی" کھنچ کر آگئی ہے۔

درد یا حافظ کے رنگ سے کلام شاد کی مشابہت کوئی تعجب خیز امر نہیں۔ شاہ الفت حسین فریاد کے تلمذ کے سبب انکا سلسلہ حضرت خواجہ میر درد سے ملتا ہے۔ اس کے علاوہ سرزمین بہار کی تاریخ کے پیشِ نظر متصوفانہ رنگِ شاعری اس علاقہ کی خصوصیت ہونی چاہئے۔ ترک دنیا یا ترک لذات اس نواح کے شاہ و گدا ہر دو کا امتیاز عہدِ قدیم سے تھا یہی سرزمین بودھ مت کی جنم بھومی تھی

---

[1] مقدمۂ "دیوان شاد"۔ [2] مثنوی "مادر ہند" مصنفۂ شاد۔

[3] میخانہ کی اک روح مجھے کھینچ کے دیدی — کیا کر دیا ساقی نگہ ہوش ربا سے (اصغر)

مسلمانوں کے زمانہ سے یہ علاقہ صوفیائے کرام، مشایخ و اولیا اللہ کا ایک اہم مرکز رہا ہے[1]۔ اُردو شاعری کے ابتدائی نمونے اس علاقہ میں بھی انھیں بزرگوں سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ بعد کے شعراء بھی اسی میخانہ کے متوالے تھے۔ یوں بھی ہمارا قدیم طرز اخلاق و معاشرت حکمت و موعظت کے لئے ہمیشہ سازگار رہا۔ غرض کہ متصوفانہ شاعری کے لئے فضا اور روایت دونوں موجود تھیں اور شاد بھی قدما کے نقشِ قدم پر چل پڑے۔

کلام شاد کے سلسلہ میں دو اور اثرات کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک میر انیس کا ہے اور دوسرا آتش کا۔ شاد کے کلام میں حکمت و موعظت و اخلاق کے مضامین اور ان کا زورِ بیان بے اختیار انیس کے سلاموں کی یاد دلاتے ہیں۔ ذیل کا مقطع جس میں شاد نے انیس کے کمال کا اعتراف کیا ہے خود انیس کے کلام کا ایک شعر معلوم ہوتا ہے ؎

بے انیس اب چمنِ نظم ہے ویراں اے شاد　　اب تک ایسا نہ کوئی زمزمہ پرداز آیا!

اور عاشقانہ کلام میں شاد نے جو گرمی اور آتش نفسی پیدا کی ہے وہ آتش کی تپشِ دلی کا عکس ہے۔

ایک خاص وصف جو شاد کو دوسرے تمام شعراء سے ممتاز کرتا ہے اور جسے ان کے "اختراعات فائقہ" میں شمار ہونا چاہئے انکی شبیہ نگاری اور مصوری ہے۔ وہ الفاظ کے منتر سے محبوب کے خدوخال کی ایسی دلکش اور حسین تصویر کھینچتے ہیں جو شاید اصل سے بھی بازی لے جاتی ہے، جس کے آگے مغل شبیہ نگاری یا بت گری کا فن بھی ہیچ ہے، تیس بتیس برس ہوئے میں علی گڑھ میں ایف کا طالب علم تھا۔ رسالہ "ہزار داستان"[2] میں کرشن جی کی ایک لاجواب سہ رنگی تصویر چھپی تھی جسے دیکھ کر بے ساختہ "کنہیا" سمجھ میں آتے تھے، جس کے بس بول اُٹھنے کی دیر تھی! مگر میرے لئے یہ بتانا مشکل ہے کہ اس تصویر میں یہ خوبیاں مصور کے موقلم کی رہین منت تھیں یا شاد کے ان اشعار کی جو مقابل کے صفحہ پر شایع ہوئے تھے ؎

سر پہ کلاہ کج دھرے، زلفِ دراز خم بہ خم　　آہوئے چشم ہے غضب، ترکِ نگاہ ہے ستم
عشوۂ دل گداز وہ، ذبح کرے جو بے چھری　　نازوہ دشمنِ وفا رحم کی جس کو ہے قسم
نرگسِ پُرخمار یار کرتی ہے کام زہر کا　　بادۂ خوشگوار میں گھول دیا ہے کس نے سم ..... الخ

آیئے اب ذرا شاد کے چمنِ نظم سے مفصل خوشہ چینی کریں۔ ان کی مصوری اور شبیہ نگاری کا ذکر ہے تو بسم اللہ اسی قسم کے اشعار سے سہی۔ ان کا ایک مستزاد ہے جس کے یہ اشعار غور طلب ہیں اس لئے بھی کہ ہندی اور فارسی کی آمیزش سے شاد نے ایک نئی زبان ایجاد کی ہے ؎

بان مارا تری آنکھوں نے جو کی پھیر کے نگاہ۔ نہ ملی دل کو پناہ　　یار کیا قہر ہے چلتا ہوا جادو تیرا۔ لاکھ روکا نہ رکا،
رس بھری ہائے وہ آنکھیں تری کالی کالی۔ بے پئے متوالی　　سانولا رنگ نمک ریز جراحاتِ جفا۔ اُف کہاں دھیان لگا
فتنہ خو، آفتِ جاں سنگ دل، آشوبِ جہاں۔ دشمنِ من دُرداں　　سرورِ کج کلہاں، خسروِ اقلیمِ جفا۔ بانی مکر و دغا،
دیکھنا تیرا کن انکھیوں سے ہے آڑی برچھی۔ یارا سکی نہ سہی　　نہیں گنتی میں ہے وہ گھاؤ جو اوچھا سا لگا۔ پھر کے پھر دیکھ ذرا
آنکھیں روئی ہوئی، آواز ہے بھرائی ہوئی۔ باتیں شرمائی ہوئی　　اس سے تو اور کسی بات کا ملتا ہے پتا۔ شاد قسمیں تو نہ کھا!

شاد کی مصوری کے کچھ اور نمونے دیکھئے ؎

نہ ابرو نے نہ مژگانِ حجاب آلودہ نے مارا　　مجھے ساقی تری چشمانِ خواب آلودہ نے مارا

---

[1] خان بہادر حکیم احمد شجاع کا یہ رسالہ لاہور سے پہلے مہینہ میں دو بار بعد میں ماہانہ شایع ہوتا تھا۔ افسانہ، ڈرامہ، مسلسل ناول، مزاح اور غزل کے اعلیٰ نمونے پیش کرکے اس پرچے نے مرحوم شیخ عبدالقادر کے مخزن کی یاد تازہ کردی تھی۔ احمد شجاع کے علاوہ لیطرس، تاج، حفیظ، نذر سجاد، شاد اور سہا اس پرچے کے لکھنے والوں میں تھے۔ ع　　خوش درخشید و لے شعلۂ مستعجل بود!

رخِ روشن پہ بل کھائی ہوئی زلفوں کا جھک پڑنا — جو سچ پوچھو تو اس ماہِ سحاب آلودہ نے مارا
وہ نکہت گیسوؤں کی اور عرق میں تر وہ رخسارے — سنگھا کر اپنی بوعطرِ گلاب آلودہ نے مارا!

ہے ہے مری چشمِ حسرت کا سب دردِ دل ان سے کہہ جانا — دانتوں میں دبا کر ہونٹ اپنا، کچھ سوچ کے ان کا رہ جانا
اُف اُف وہ ہتیلی سے اُن کا شرما کے چھپانا آنکھوں کا — برچھی کا ادا کی چل جانا اس تیرِ نگہ کا رہ جانا

دیر تک میں ٹکٹکی باندھے ہوئے دیکھا کیا — چہرۂ ساقی نمایاں صاف پیمانے میں تھا

ہزار مجمعِ خوباں میں ماہ رو ہوگا، — نگاہ جس پہ ٹھہر جائے گی وہ تو ہوگا[1]

اُٹھتی جوانی، عضوِ مناسب، سانولی رنگت ہائے ستم — آنکھیں رسیلی، باتیں بھولی، چال قیامت، ہائے ستم

اُٹھا لو جام کو رندو! وبالِ جاں ہے مے پینا — مجھے ہنستا ہوا ساقی کا چہرہ یاد آتا ہے

بدلی وہ وضع، طور سے بے طور ہو گئے — تم تو شباب آتے ہی کچھ اور ہو گئے
دیکھا کئے وہ مست نگاہوں سے بار بار — جب تک شراب آئے کئی دور ہو گئے

جب سے یہ سنا ہے رندوں سے اک روز بنے گا تو ساقی — تصویر کھنچی ان آنکھوں میں اس ہاتھ کے اوپر جام کی ہے

بلاشبہ اس وصفِ خاص میں شاد کا ہم سر کوئی مشکل ہی سے ہوگا، بالخصوص جہاں تک ہندی اور اُردو کی آمیزش سے ایک گنگا جمنی رنگ پیدا کرنے کا تعلق ہے، شاید نظیر اکبر آبادی یا اُردو میں ہندی تحریک کے بانی عظمت اللہ خاں کے ہاں بھی یہ بات نہیں کیونکہ موخرالذکر کی توجہ زیادہ تر ہمارے عروض میں ہندی پنگل کو رواج دینے کی طرف مائل تھی۔ ساری اُردو شاعری میں شاید سید سجاد حیدر یلدرم کی نظم "شملہ کا لکا ریلوے پر ایک نظارہ"[2] ہی ایسی ہے جس میں کچھ کچھ شاد کی آن پائی جاتی ہے کچھ کچھ میں نے اس لئے کہا کہ اس میں وہی ماحول تو ہے مگر وہ چوچلا اور رکھ رکھاؤ نہیں، سپاٹ سا انداز ہے۔ بات یہ ہے کہ یلدرم نثر میں شاعری کرتے تھے، نظم کے شاعر نہ تھے۔ اس لئے شاد کا سا جادو نہیں جگا سکے۔ آج کل کے شاعروں میں، قدیم معنوں میں مستند نہ ہونے کے باوجود فراق کے ہاں کہیں کہیں ہندی اور اُردو کی دلکش آمیزش نظر آجاتی ہے۔

لیکن شاد کا اصلی میدان وہی ہے جسے میر یا درد کے رنگ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یا دونوں کے رنگ سے، بلکہ جیسا میں نے عرض کیا میر کے رنگ کے مقابلہ میں درد کے رنگ سے زیادہ، جس میں حرماں نصیبی اور تلخیِ حیات کی چسک کے باوجود ایک ٹھہراؤ ہے، ایک ضبط ہے، ایک وقار ہے، گریۂ وزاری اور آہ و بکا کا نہیں۔ یا متصوفانہ کلام ہے تو رسمی یا اصطلاحی تصوف نہیں یا تصوف کے مسایل نہیں۔ اسی کے ساتھ تجربات و وارداتِ ذات کے طریقۂ اظہار میں اتنا بانکپن، اور زبان میں ایسا نکھار ہے کہ کلام پر شاد کی انفرادیت کی چھاپ لگ گئی ہے۔ ایسے کلام پر شاد ہی کے یہ اشعار صادق آتے ہیں ؎

نہ آئینہ کا قصہ اور نہ حالِ شانہ کہتے ہیں — حقیقت میں جمالِ یار کا افسانہ کہتے ہیں

---

[1] اگر دس ہزار عورتیں میرے خیمہ کے اندر آتیں اور ان میں سے ہر ایک تم جیسی ہوتی، تمہاری شکل، تمہارا لباس، ایسی ہی حسین، بس بالکل تم، دس ہزار نہیں جنھیں (وہ) ان کے عزیز پہچان سکتے، میں بڑھ کر تمہارا ہاتھ پکڑ لیتا اور کہتا "یہ وہ ہے!" "مونا دانا"۔ (از بلجین ڈرامہ نگار میٹرلنک مترجمہ راقم)

[2] ماتھے پہ بندی آنکھ میں جادو — ہونٹوں کی بجلی گرتی تھی ہر سو
چال لچکتی، بات بہکتی — جیسے کسی نے پی ہو دارو
انکھڑیاں ایسی جن میں تھے رقصاں — لمحہ میں* رادھا لمحہ میں راہو
ایسی بھڑک تھی خلق تھی حیراں — ریل پہ آیا کہاں سے آہو! (یلدرم)

انھیں غزلوں پہ حال آتے ہیں میخانہ میں رندوں کو — انھیں شعروں کو میکش نعرۂ مستانہ کہتے ہیں

اس انداز کے کچھ شعر سنئے، میر کا ترقی یافتہ رنگ ہے

دے کے تہی سبو مجھے صبر کا حوصلہ دیا — جس کی طلب تھی ساقیا اس سے کہیں سوا دیا

یوں ہی تھا مدنظر خاک میں ملا دینا — تو کیا ضرور تھا دل دے کے حوصلہ دینا

مجھ سے مایوس ہزاروں ہی تصدق تجھ پر — تو سلامت رہے تجھ سے ہے تمنا باقی

جلوہ گر بعد میں ہوگا رخِ نورانیِ عشق — پہلے اک شکل بھیانک سی نظر آئے گی!

یا اسی رنگ میں مسلسل اشعار یا غزلیں دیکھئے جن سے ماحول، پس منظر یا شاعر کی قلبی و ذہنی کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے ؎

ترے ہجر میں زندگی جاں گسل ہے — یہی پھول سا دل کلیجہ پہ سل ہے

جو ہیں اہلِ دل وہ کہیں حال دل کا — یہاں مدتوں سے جگر ہے نہ دل ہے

شبِ غم میں دشوار ہے آہ کرنا — کچھ اندر سے دل خود بخود مضمحل ہے

لگائی تھی جو عشق نے روزِ اول، — وہی آگ اس وقت تک مشتعل ہے

خموشی سے مصیبت اور بھی سنگین ہوتی ہے — تڑپ اے دل تڑپنے سے ذرا تسکین ہوتی ہے

بہ ظاہر مٹ چکا ہے عشق کا آزار لیکن پھر — طبیعت ہر گھڑی رہ رہ کے کیوں غمگین ہوتی ہے

دلِ مضطر نہ کھولوں راز کو تیرے کبھی لیکن — کسی کا نام لینے سے ذرا تسکین ہوتی ہے

اے چشم رات دن تجھے رونے سے کام ہے — ملتے ہیں دونوں وقت ذرا تھم کہ شام ہے

کہتے ہیں کس کو حسن کی خدمت گزاریاں — جس مبتلا کو دیکھئے دل کا غلام ہے

مگر اس سے بھی زیادہ کامیاب انداز اس کلام کا ہے جو کسی نہ کسی طرح تصوف یا تفلسف کے ذیل میں آتا ہے کہیں کہیں درد کا طرز صاف نمایاں ہو جاتا ہے مگر اکثر انفرادیت قایم رہتی ہے۔ وہی شراب ہے مگر مقطر ہوگئی ہے ؎

کوئی قطرہ تو خم سے ڈھال لیں بے اذن کیا ممکن — یہ میخانہ ہے ساقی کا یہاں کیا اختیار اپنا

وہ جو تسکیں کی جھلک سی تھی ہر اک دکھ درد میں — اس جھلک میں بھی مری جاں جلوہ گر تو ہی تو تھا

کہنے والوں نے کہے اور سننے والوں نے سنے — جان ان سارے فسانوں کی مگر تو ہی تو تھا

کون سی بات نئی اے دلِ ناکام ہوئی، — شام سے صبح ہوئی، صبح سے پھر شام ہوئی

وقتِ رخصت جو مسافر کو ہے فکرِ انجام — عمر بھر کون سی تدبیر سرانجام ہوئی؟

باتیں واعظ کی کہاں تو نے اڑا لیں اے مست — میکشی مفت تری چال سے بدنام ہوئی

بت کدہ ہے کہ خرابات ہے یا مسجد ہے — ہر جگہ آپ سے مطلب ہے خدا شاہد ہے

منحصر کیا ہے فقط پیرِ مغاں پر ساقی — جو خرابات میں آیا وہ مرا مرشد ہے

نہ مصلے کی ضرورت ہے نہ منبر درکار — جس جگہ یاد کریں تجھ کو وہی مسجد[1] ہے

بادۂ ناب کا اک جام لبالب پی کر — پھر جو ساقی سے نہ مانگے وہ بڑا عابد ہے!

رہے ہر حال میں جو مطمئن جینا اسی کا ہے — پلائے جس کو خود پیرِ مغاں پینا اسی کا ہے

---

[1] رند جو ظرف اٹھا لیں وہی ساغر بن جائے — جس جگہ بیٹھ کے پی لیں وہی میخانہ ہے

تصور اس کا رکھ دل میں جو ہے دیدار کا جویا
لگائے منھ جو آئینہ کو آئینہ اسی کا ہے

یہ بزم مے ہے یاں کوتاہ دستی میں ہے محرومی
جو بڑھ کر خود اُٹھالے ہاتھ میں مینا اُسی کا ہے

مکدر یا مصفا جس کو یہ دونوں ہی یکساں ہوں
حقیقت میں وہی میخوار ہے پینا اُسی کا ہے

کدورت سے دل اپنا پاک رکھ اے پیر میری میں
کہ جس کو منھ دکھانا ہے یہ آئینا اسی کا ہے

خدا لگتی دیانت سے کہے جو شاد کے حق میں
دُعا گو بھی بُتو یہ پیرِ دیرینہ اسی کا ہے

میں نے انیس اور آتش کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔ یہ سحر ذیل کی غزلوں کے مضمون اور اندازِ بیان دونوں میں دیکھئے:-

جہاں ہے مکتبِ حیرت سبق ہے چُپ رہنا
بڑا گناہ یہاں ہے الف سے بے کہنا

غمِ فراق پہ اے آسماں نہیں موقوف
وہ جو سہائیں غریبوں کو ہر طرح سہنا

بہار آئی درختوں میں پھول پھل آئے
دُلہن نے شوق سے پہنا نیا گہنا

گلی میں یار کی ہو قبر یا خرابے میں
ہمیں تو حشر کے دن تک کہیں پہ سو رہنا

اب بھی اک عمر پہ جینے کا نہ انداز آیا
زندگی چھوڑ دے پیچھا مرا میں باز آیا

یاد نے اس، نگہِ ناز کی ماری برچھی،
پاس اپنے جو نیا کوئی فسوں ساز آیا

مبتسم ساقی، متیں تکبیر، مغبچے
پینے والے تجھے پینے کا نہ انداز آیا

دل جو گھبرائے قفس میں تو ذرا پر کھولوں
زور اتنا بھی نہ اے حسرتِ پرواز آیا

ڈھونڈھو گے اگر ملکوں ملکوں ملنے کے نہیں نایاب ہیں ہم
تعبیر ہے جس کی حسرت و غم اے ہم نفسو وہ خواب ہیں ہم

میں حیرت و حسرت کا مارا خاموش کھڑا ہوں ساحل پر
دریائے محبت کہتا ہے آ، کچھ بھی نہیں پایاب ہیں ہم

اے شوق پتہ کچھ تو ہی بتا اب تک یہ کرشمہ کچھ نہ کھلا
ہم میں ہے دلِ بیتاب نہاں یا آپ دلِ بیتاب ہیں ہم

مُرغانِ قفس کو پھولوں نے اے شاد یہ کہلا بھیجا ہے
آجاؤ جو تم کو آنا ہو، ایسے میں ابھی شاداب ہیں ہم!!

کہاں گلوں کے وہ تختے وہ لالہ زار کہاں؟
بہار میں تو نظر لگ گئی بہار کہاں؟

نہ کیجئے مرثیہ دل سے سخن محبت کے
ڈرا ہوا ہے یہ کم بخت، اعتبار کہاں،

چمن میں گل بھی ہے، غنچے بھی، بلبلیں بھی مگر
بہارِ عمر تھی جن سے وہ غم گسار کہاں

جو بار بار تقاضا ہے کچھ تو ہو معلوم
نکل کے جائے گی سینہ سے جانِ زار کہاں

کچھ اختیار ہے! مالک عروج دے جس کو
وہ شہسوار کہاں اور مرا غبار کہاں

آفتابِ روزِ محشر، تاب ان گالوں کی ہے
اللہ اللہ کیا نگہ، ان دیکھنے والوں کی ہے

سر کھلے آنا مری میت پہ اُن کا کچھ نہ پوچھ
آج تک پھیلی ہوئی خوشبو انھیں بالوں کی ہے

نشۂ جوشِ جوانی میں کسے شک ہے مگر
یوں نہ چلئے جھوم کر یہ چال متوالوں کی ہے

اس قدر اقتباس بس ہے بلکہ شاید طویل ہوگیا مگر مشکل یہ ہے کہ ایک اتنے بڑے اُستاد کے کلام سے جسے "اپنے عہد کا میر" کہا گیا ہو محض چند متفرق اشعار پیش کر دینا نہ صرف اس کے ساتھ ناانصافی ہے بلکہ اس کے اندازِ شاعری اور مرتبہ کے متعلق رائے قایم کرنے میں بھی پوری مدد نہیں کرتا۔

جن اثرات کا میں نے اپنے مضمون میں ذکر کیا ہے۔ کچھ اسی قسم کا خیال حمید عظیم آبادی صاحب مرتب "میخانۂ الہام" (مجموعہ کلام شاد) نے بھی، جنھوں نے شاد پر خاطر خواہ کام کیا ہے، ظاہر کیا ہے، وہ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:-

"میر کے رنگ سے تو آپ کا کلام رنگا ہوا ہی ہے اور حضرت درد کے سلسلۂ شاعری سے تو وابستہ ہی تھے لہٰذا شاد کی غزل سرائی جہاں سوز و گداز سے ساز باز رکھتی ہے وہاں میر کے کلام کا مزا دے جاتی ہے، جہاں معرفت کا ساز چھیڑتی ہے وہاں درد نوازی کا راگ سنا جاتی ہے اور جہاں دلوں میں سوزِ محبت کی چنگاریاں سلگاتی ہے وہاں آتش پرستی کا درس دیجاتی ہے[1]۔"

سوال یہ ہے کہ حضرت شاد کی حیثیت اور ان کا مرتبہ کیا ہے؟ کیا وہ میر، درد، انیس و آتش کے محض مقلد ہیں اور بس؟ کیا ان کا ذاتی کوئی رنگ نہیں؟ کیا اردو شاعری میں ان کا اپنا کوئی مقام نہیں؟

مگر کیا ہم نے کبھی یہ سوچا ہے کہ جس انفرادیت پر ہم زندگی میں اس قدر زور دیتے ہیں، اس کی اصلی حقیقت کیا ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہماری اپنی شخصیت نہ جانے کتنے مختلف اثرات سے ترکیب پاتی ہے؟ ماحول، روایت، تعلیم، تجربہ، طبعی رجحان اور کتنے ہی حالات، مشاہدات ہماری ذات پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ ہم اپنا الگ مزاج اور مخصوص پسند رکھتے ہیں، درحالیکہ ان میں مجموعی عکس ہوتا ہے کتنے ہی دوسرے مزاجوں اور پسندوں کا۔ یہی کلیہ ادب اور شاعری پر بھی صادق آتا ہے۔

شاعر شعر ہی نہیں کہتا زندہ بھی رہتا ہے اور زندگی کے رنگا رنگ تجربات کے ساتھ زندہ رہتا ہے۔ ان تجربات کو نظم کرنے کے لئے وہ موثر ترین اندازِ بیان اختیار کرنا چاہتا ہے۔ وہ اپنا مزاج اور پسند بلند کرنے کے لئے اساتذہ کا کلام زیرِ نظر رکھتا ہے اور اس کے خیالات زبان اور طرزِ ادا پر ادبیات عالیہ کا غیر محسوس اثر پڑتا رہتا ہے، گویا وہ کہہ سکتا ہے ؎

میں نے کچھ فیض ہر اُستاد سے پایا ہے جلیلؔ — تب کہیں جا کے میسر ہے سخن داں ہونا

ان حالات میں شخصیت، انفرادیت، ذاتی رنگ وغیرہ کا مسئلہ حل کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کے باوجود جس طرح ہم سب اپنے ماں، باپ، اعزا، احباب سے اخذ کئے ہوئے خصائل و عادات اور ماحول روایت، تعلیم، تجربہ، مشاہدہ سے حاصل کئے ہوئے خیالات و تصورات کے باوجود اپنی مخصوص انفرادیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح ایک شاعر بھی اپنے بیان و خیال میں لاتعداد اساتذہ سے متاثر ہونے کے باوجود اپنا خاص رنگ رکھتا ہے۔

اب میں حضرت شاد عظیم آبادی کی حسب ذیل غزل سنا کر رخصت ہوتا ہوں۔ ناظرین فیصلہ کریں کہ اس میں کس اُستاد یا کن کن اساتذہ کے رنگ کی جھلک ہے۔ یا کسی کا رنگ شامل نہیں، کہیں یہی شاد کا اپنا رنگ تو نہیں ؎

نگاہ باں ہیں کچھ ایسے حیا و نازاں کے — کہ بچتے جاتے ہیں لغزش سے پاکباز انکے
خدا کی شان کہاں میکدہ کہاں واعظ — کدھر ہیں بادہ پرستوں سے احتراز انکے
تجھی کو نزع میں پوچھا ترے خموشوں نے — اخیر وقت جب آیا چھپے نہ راز ان کے
جسے نصیب ہوئی یار تیری ہم بزمی — زمانہ بھر میں ہیں مشہور امتیاز ان کے
نہیں پسند تجھیں شادؔ عاشقانہ کلام — معاف کر دو انھیں، دل نہیں گداز اُن کے!

(ماہِ نو) جلیلؔ قدوائی

---

[1] مضمون "شاد اسکول" مطبوعہ رسالہ "صدائے عام"، پٹنہ۔ عید نمبر ۱۹۵۰ء

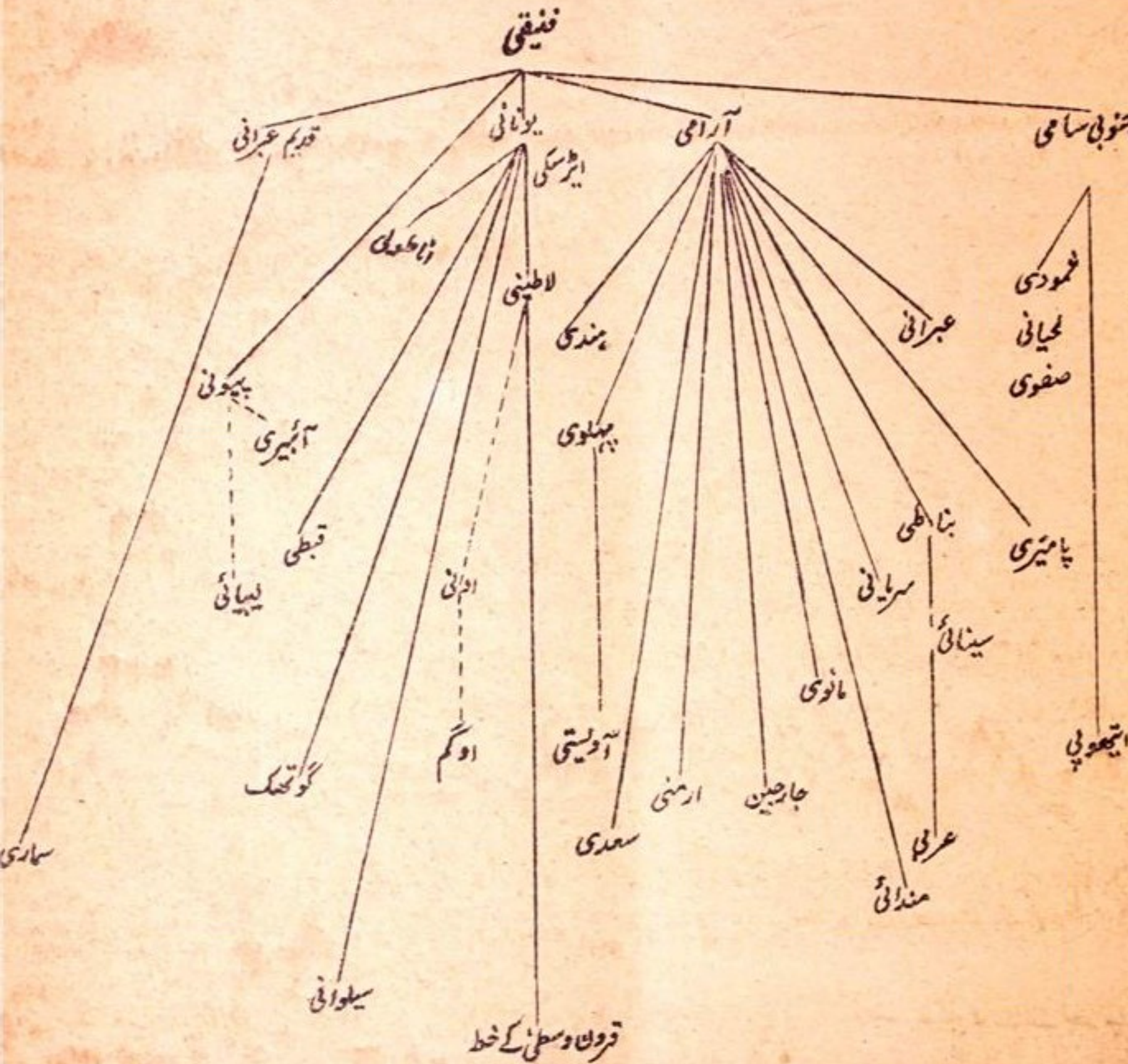
شاعر کا انجام جناب نیاز کے عنفوانِ شباب کا لکھا ہوا افسانہ جس کا ایک ایک جملہ حسن و عشق کی تمام نشہ بخش کیفیات سے معمور ہے یہ افسانہ اپنے پلاٹ اور انشاء کے لحاظ سے اس قدر بلند چیز ہے کہ اسکی نظیر نہیں مل سکتی قیمت بارہ آنے علاوہ محصول۔ منیجر نگار

فنِ تحریر کی تاریخ

(بہ سلسلۂ جولائی ۵۴ء)

سامی رسمِ خط کی شاخیں

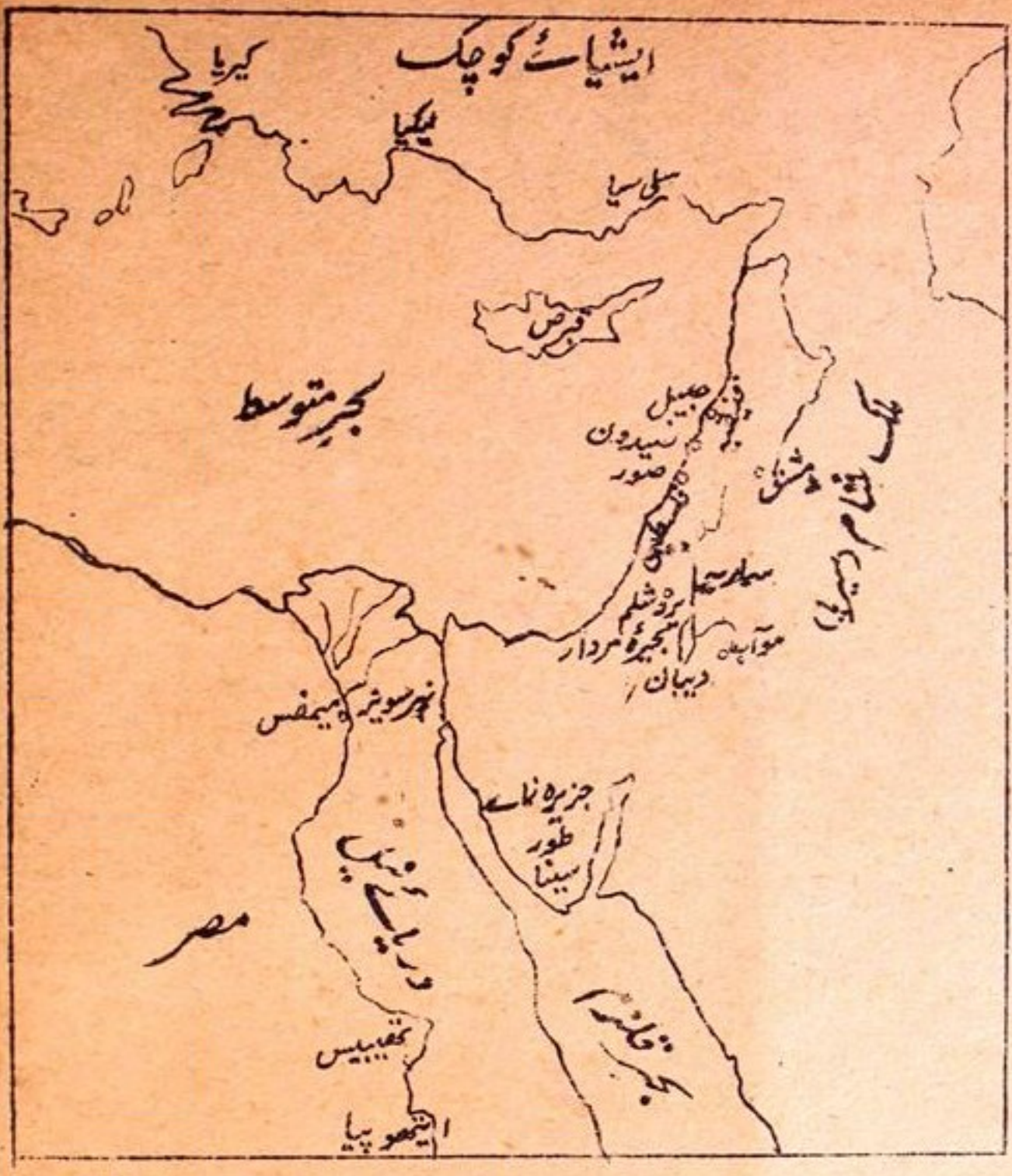
سامی رسمِ خط کی باقاعدہ تاریخ فنیقی رسمِ خط سے شروع ہوتی ہے۔ فنیقی سے کون کون سے رسمِ خط نکلے یہ ذیل کے شجرہ سے ظاہر ہوگا:-



ان لکھائیوں کے تذکرہ سے پہلے ہم فنیقی رسمِ خط کا حال بیان کرتے ہیں۔

فنیقی رسمِ خط PHOENICIAN

فنیقی قوم، بحرِ متوسط کے مشرقی ساحل پر تقریباً ۲۰۰ میل لمبے اور ۳۵ میل چوڑے قطعۂ زمین پر آباد تھی اور اسی کی رعایت سے یہ علاقہ فنیقیہ (PHOENICIA) کہلاتا تھا اس کے پشت پر کوہ لبنان واقع تھا جو اُنھیں بیرونی حملوں سے محفوظ رکھتا تھا، اور جس کے جنگل اُن کے جہازوں کے لئے لکڑی مہیا کرتے تھے۔ لبنان کے دوسری طرف بنی اسرائیل آباد تھے جو اہلِ فنیقیہ کی طرح سامی النسل تھے۔ یہ دونوں تقریباً ۲۲۰۰ ق م میں ساحلِ بحرین (جنوبی عراق) سے ہجرت کر کے آئی تھیں چنانچہ بائبل کا بیان ہے کہ ابراہیم، عبرانی قوم کو "کلدانیوں کے اُر" سے نکال کر لائے (کتاب پیدائش باب ۱۱ آیت ۳۱) خود فنیقی ساحل خلیج فارس کو اپنا وطن بتاتے تھے۔



فنیقی قوم نے جو دنیا کی زبردست تاجر قوم تھی اپنے ملک سے باہر دوسرے ملکوں میں (بحرِ متوسط کے کنارے کنارے) نوآبادیاں قایم کرلی تھیں۔ فنیقیہ میں اُس نے دو زبردست تجارتی شہر صور (TYRE) اور صیدون (SIDON) آباد کئے تھے جو "سمندر کی ملکہ" اور "دُنیا کی تجارتی منڈی" مشہور تھے۔ علاوہ ازیں بائبلس (BYBLOS) بھی اُن کا ایک مشہور شہر تھا۔

اہلِ فنیقیہ کی زبان آرامی عربی سے مشابہ تھی اُن میں شمالی سامی رسمِ خط مستعمل تھا جس میں اُنھوں نے کسی قدر تغیر و تبدل بھی کرلیا تھا۔ اُس کی دو قسمیں تھیں :-

۱۔ **صوری** (TYRIAN) جو صور کے شہر میں ارتقاء پذیر ہوا اور تقریباً دسویں صدی ق۔م سے ساتویں صدی ق م تک استعمال کیا جاتا رہا۔ جنگِ ثمرائے کے بعد فنیقی تاجروں نے اسے یونان میں رائج کر دیا۔ یہودیوں، موآب اور شام وغیرہ میں یہی رسمِ خط مستعمل تھا۔ شہرۂ آفاق کتبہ موآبی اسی رسمِ خط میں ہے۔ اس کا آخری کتبہ ایک سکہ ہے جو (ANTONIUS PIUS) کے زمانے اور ۱۵۳ء کا ہے۔

۲۔ **صیدونی** (SIDONIAN) ۵۸۶ ق۔م کلدانی حکمراں بخت نصر نے صور کو فتح کرنے کے بعد تباہ و مسمار کر دیا اس طرح صیدون صور والوں کی ماتحتی سے آزاد ہوگیا اور اب اُس کا عروج شروع ہوا جس کا خاتمہ ۳۳۰ ق۔م سکندر کی فتح فنیقیہ سے ہوا۔

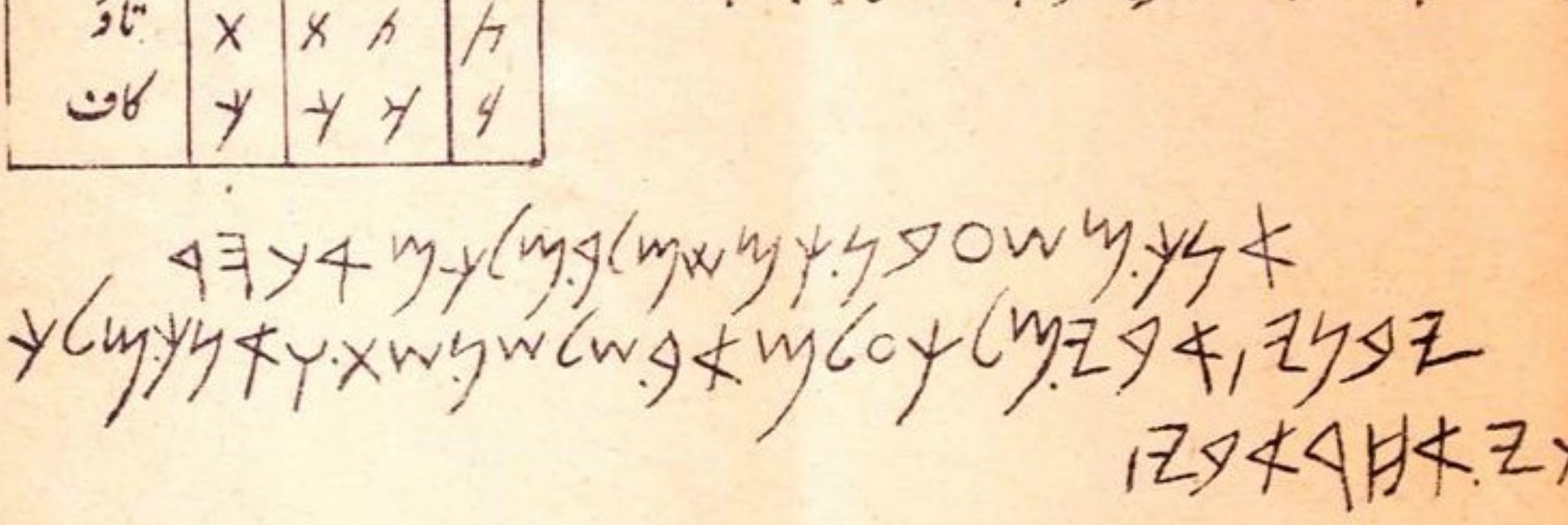
صور اور صیدون کے حروف تہجی نقشہ نمبر ۳ میں ملاحظہ ہوں۔ صیدون کا رسم خط جس کا آغاز چھٹی صدی ق۔م ہوا صوری سے ہی ماخوذ تھا لیکن اُس کی درمیانی کڑیاں ہمیں نوبیا اور نینوہ میں نظر آتی ہیں جیسا کہ ساتھ کے نقشے سے ظاہر ہوگا۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ صوری میں جیمل، زائین اور ید کھڑے ہیں اور صیدونی میں منہ کے بل پڑے ہوئے اسی طرح میم اور شین کے کنگرے (جو صوری میں پائے جاتے ہیں) صیدون میں صلیبی نشان سے بدل گئے ہیں۔ بقیہ صیدونی حروف کی اشکال تحریری میں برخلاف اس کے صوری اشکال سے ظاہر ہے کہ وہ پتھر پر کھودی جاتی تھیں۔

دور ثانی	عبوری دور	دور اول	
۵ ویں صدی ق م	۸ ویں صدی ق م	۹ ویں صدی ق م	
صیدون	نوبیا اور نینوہ	موآب	
𐤌	𐤌 𐤌	𐤌	میم
𐤔	𐤔 𐤔	𐤔	شین
𐤂	𐤂 𐤂	𐤂	جیمل
𐤆	𐤆 𐤆	𐤆	زائین
𐤃	𐤃 𐤃	𐤃	ید
𐤋	𐤋 𐤋	𐤋	لامد
𐤒	𐤒 𐤒	𐤒	قاف
𐤎	𐤎 𐤎	𐤎	سامیخ
𐤕	𐤕 𐤕	𐤕	تاؤ
𐤊	𐤊 𐤊	𐤊	کاف

مشہور کتبے

(۱) کتبہ موآبی (MOABITE STONE)

فنیقی رسم خط کا مشہور ترین کتبہ ہے۔ یہ ۱۸۶۸ء میں دیبان کے قریب بحیرۂ مردہ سے تقریباً ۲۵ میل جانب مشرق دستیاب ہوا تھا اور اب لوور کے عجائب گھر (فرانس) میں محفوظ ہے۔ اس میں موآب کے بادشاہ میشع کی فتح کا حال ہے جس کا بائبل (۲ سلاطین باب ۳ آیات ۴-۵) میں ذکر ہے۔ نیچے اُس کی پہلی دو سطریں اور تیسری سطر کا کچھ حصہ نقل کیا جاتا ہے:-

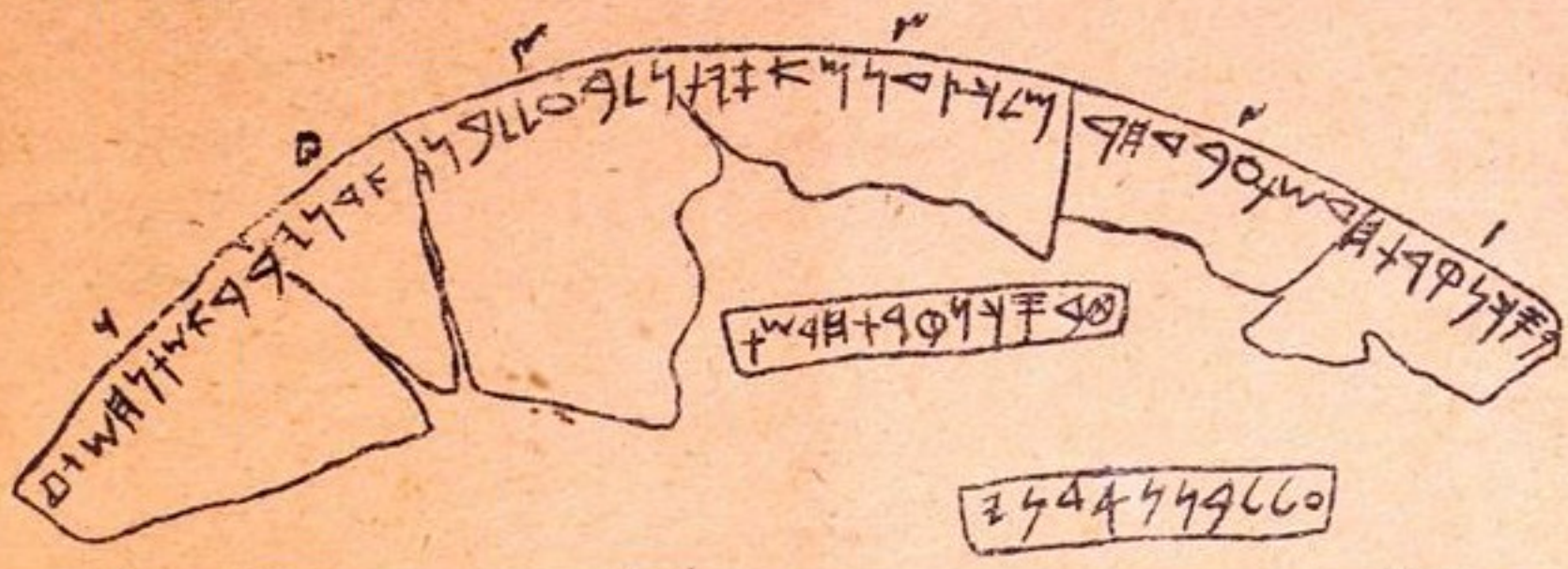


اسے ہم اپنے حروف میں یوں لکھ سکتے ہیں:-

(دائیں سے بائیں کو) ان ک ۔م ش ع ۔ ب ن ۔ک م ش م ل د ۔م ل ک ۔م اب ۔ ہ د ۔
ی ب ن ۔ی | اب ی ۔م ل ک ۔ع ل ۔م اب ۔ش ل ش ن ۔ش ت ۔ وان ک ۔م ل ک ۔
ت ی ۔ اح د ۔ اب ی |

ترجمہ ۔" میں میشع ہوں ۔ بیٹا کمشملک کا موآب کا بادشاہ، دیبانی
میرے باپ نے موآب پر تیس سال حکومت کی اور میں نے اپنے باپ کے بعد حکومت کی"۔
میشع کا زمانہ ۸۵۰ یا ۸۴۲ ق ۔م مانا گیا ہے گویا یہ کتبہ نویں صدی ق ۔م کے وسط کا ہے۔

۲۔ بعل لبنان کا کتبہ (BAAL. LEBANON. INS.) یہ ایک کانسے کے پیالے پر کندہ ہے جسے کارتھیج کے ایک باشندے نے جو صیدوں کے بادشاہ حِرام کا خادم تھا لبنان کے بعل دیوتا کے نذر کیا تھا اور جہاں سے وہ مالِ غنیمت کے طور پر قبرص پہونچا اور اب اس کے آٹھ ٹکڑے فرانس کے قومی عجائب گھر (پیرس) میں محفوظ ہیں۔ نیچے اُس کی نقل ملاحظہ ہو (اصل کتبات ان سے تین گنے بڑے ہیں) :۔



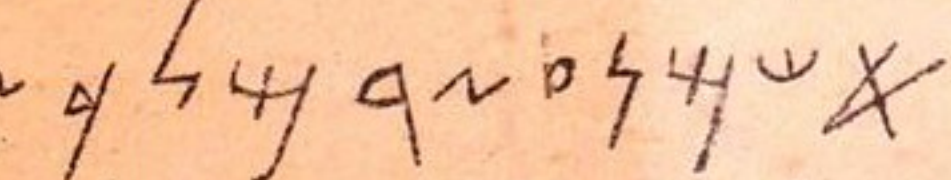
اوپر کے چھ ٹکڑوں کے کتبہ کو جو صوری رسم خط میں ہے ہم اپنے حروف میں یوں لکھ سکتے ہیں (دائیں سے بائیں کو) س ک ن (ساکن) ق رت ح دش ت (قرتحدشت = کارتھیج) ع ب د (عبد = خادم) ح رم (حرم) م ل ک (ملک = بادشاہ) ص دن م (صدنم = صیدون کا) از ۔ ی ت ن (یتن) ل ۔ ب ع ل (بعل) ل ب ن ن (لبنان) ادن ی (ادونی = آقا) ب راش ت (براشت) ن ح ش ت (نحشت) ح

ترجمہ ۔ "کارتھیج شہر کے ایک باشندے، حِرام بادشاہِ صیدون کے خادم نے اسے اپنے آقا بعل لبنان کے نذر کیا عمدہ پیتل کا (بنا ہوا)"

اس کتبے میں جس حِرام کا ذکر ہے اگر یہ وہی ہے جو حضرت سلیمان کا دوست اور ہمعصر تھا تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ کتبہ نویں صدی ق۔م کا ہے لیکن بعض عالم اسے دسویں صدی ق۔م کا بتاتے ہیں۔ کیونکہ اس پر پائے جانے والے حروف کی اشکال کتبہ موآبی کے حروف سے زیادہ پرانی اور یونانی حروف سے قریب تر ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یونان میں فنیقی رسم خط کا رواج کتبہ موآبی کندہ کئے جانے سے بہت پہلے ہو چکا تھا۔ کتبۂ موآبی کا زمانہ نویں صدی ق۔م ہے لہٰذا اسے کم از کم دسویں صدی ق م کا ہونا چاہئے۔

	یونان	بعل لبنان	میشع
حیط	⊟	⊟	⊟
تاؤ	T †	+	X
وائط	◁	◁	◁
وائین	† I	‡	I

۳۔ اشمنع کا کتبہ (ESHMUNAZAR'S. INS.) صیدونی رسم خط کا مشہور کتبہ ہے۔ اشمنع زر صیدون کا بادشاہ تھا اُس کا سنگی تابوت ۱۸۵۵ء میں صیدون کے قدیم قبرستان میں ملا تھا اور اب لوورے کے عجائب گھر میں محفوظ ہے یہ ایک سیاہ نیلگوں پتھر سے تراشکر ممی کے نمونے پر بنایا گیا ہے۔ اوپر بادشاہ کی شبیہ بنی ہے۔ کتبہ ۲۲ سطروں پر مشتمل ہے جسے چالیس مستشرقین نے ملکر پڑھا۔ بادشاہ کا نام اس طرح لکھا ہے:۔



ا ش م ن ع ز ر ۔ م ل ک ۔ ص د ن م

اشمنع زر ، صیدون کا بادشاہ

فنیقی رسم خط کے دوسرے کتبے چھٹی صدی ق۔م سے پہلی صدی عیسوی تک کے ملے ہیں جو صور اور صیدون اور جبیل (GEBAL) وغیرہ کے فنیقی، فارسی، یونانی، اور رومی حکمرانوں کے ہیں۔

اشاعت

۱۔ آشوری فنیقی ـــ فنیقی رسم خط بہت جلد آشوریہ میں پھیل گیا اور پیکانی رسم خط کی جگہ لینے لگا۔ آشوریہ میں فنیقی رسم خط کے قدیم ترین کتبے شیر کی شکل کے بنے ہوئے تول کے باٹوں پر پائے جاتے ہیں یہ آٹھویں صدی ق۔م اور اس کے بعد کے ہیں۔ عام طور سے ان پر پیکانی رسم خط میں کسی آشوری بادشاہ کا نام ہوتا ہے۔ اور فنیقی رسم خط میں باٹ کا وزن لکھا رہتا ہے نیچے ایک ایسے باٹ کی نقل ملاحظہ ہو۔ اس پر منح ملک یعنی "بادشاہ کا من" لکھا ہے:۔

آشوریہ کے بعد فنیقی رسم خط ابوسمبل (مصر) قبرص، مالٹا اور وٹیس وغیرہ میں پھیل گیا۔ ان مقامات سے بھی درجنوں کتبے فنیقی رسم خط کے برآمد ہوئے ہیں۔

۲۔ پیونی رسم خط (PUNIC) شمالی افریقہ میں کارتھیج، فنیقیوں کی نوآبادی تھی جس کی بنیاد ۸۱۴ ق۔م پڑی تھی یہاں فنیقی رسم خط کی صیدونی قسم مستعمل تھی۔ شروع میں دونوں مقامات کی لکھائی میں کوئی فرق نہ تھا لیکن بعد ازاں کارتھیج کی لکھائی میں انفرادیت پیدا ہوگئی۔ اس لکھائی کو قرطاجنی (CARTHAGIAN) یا پیونی کہتے ہیں۔ پھر اسکے مزید اختصار یا بگاڑ سے جو لکھائی بنی اسے جدید پیونی (NEO PUNIC) کہتے ہیں۔

پیونی رسم خط کے کتبے اگرچہ زیادہ ہیں لیکن اُن کے موضوع غیر دلچسپ ہیں۔ ان میں تاریخوں کا حوالہ نہیں ہے اسلئے وقیت (CHRONOLOGY) کے واسطے ہمیں سکوں کا سہارا لینا پڑتا ہے جو چوتھی صدی ق۔م سے تیسری صدی عیسوی تک کے ہیں۔

۳۔ آئبیری رسم خط (IBERIAN) آئبیریا، اسپین و پرتگال کا پرانا نام ہے۔ یہاں کی قدیم زبان جو باسک (BAS-QUE)

سے رشتہ رکھتی تھی۔ پیونی رسمِ خط میں لکھی جاتی تھی لیکن اُس کے بعض نشانات وہاں والوں کی اپنی ایجاد تھے۔ ایسے نشانات کی صحیح اصوات کا ابھی تک پتہ نہیں لگ سکا ہے۔ اس لئے آئبیری رسمِ خط کے کتبے وثوق کے ساتھ نہیں پڑھے جا سکتے۔ اُن کے پڑھنے والوں میں (PROF. M. G. MORENO) کا نام بہت مشہور ہے لیکن اُنھوں نے آئبیری حروف کی جو اصوات مقرر کی ہیں (ساتھ کا نقشہ) اُن میں سے بعض مشتبہ ہیں

۴۔ **لیبیائی رسمِ خط** (LIBYAN) لیبیا والوں نے فنیقیوں سے لکھنا سیکھا تھا۔ اُن کے رسمِ خط میں کچھ نشانات پیونی کے کام آتے تھے اور کچھ اُن کی اپنی ایجاد تھے۔ یہ لکھائی شمالی افریقہ میں (NUMIDIA اور MAURITANIA) میں بھی رائج تھی۔ اُس کے تقریباً ۵۰۰ کتبات موجود ہیں جو رومن حکومت کے زمانہ کے ہیں، یہ مشرقی الجیریا خاصکر قسطنطنیہ کے صوبے اور ٹیونس میں ملے تھے۔ اس لکھائی کی ایک بدلی ہوئی صورت اب بھی بربر لوگوں میں مروج ہے جس میں اُنھوں نے چند نشانات کا اضافہ کیا ہے۔

پیونی رسمِ خط کے کتبے مذکورہ بالا مقامات کے علاوہ مالٹا، سارڈینیا مارسیلز اور سسلی وغیرہ میں بھی ملے ہیں۔

آخر میں ہم ایک نقشہ پیش کرتے ہیں جس میں فنیقی حروف کی مقامی تبدیلیاں دکھائی گئی ہیں (نقشہ نمبر ۴)

گا کا	ار		ار	آ	
گے کے	ش میں		ش میں	ای	
گوئی کی	دس تض		دس تض	آئی	
گو کو	دس تض		دس تض	او	
گو کو	ز		ز	اُو	
دا تا	ہا		ہا	ل	
دے تے	بے پے		بے پے	م	
دی تی	بی پی		بی پی	ن	
دو تو	بو پو		بو پو	نن	
دُو تُو	بُو پُو		بُو پُو	ر	

ابتدائی عبرانی یہودی بابل میں اسیر کئے جانے سے پہلے[1] فنیقی رسمِ خط استعمال کرتے تھے (تقریباً چھٹی صدی ق۔م تک) اس دور کی لکھائی "ابتدائی عبرانی" کہلاتی ہے جو کتبۂ موآبی کے رسمِ خط سے مشابہ تھی۔ اس کے مشہور کتبات یہ ہیں:-

(۱) گیزر کی تقویم۔ سنگِ آہک کی تختی پر کندہ ہے۔ اس پر مہینوں اور فصلوں کا بیان ہے یہ ۱۹۰۸ء میں بہ مقام گیزر ملی تھا۔ غالباً ۸ ویں یا چھٹی صدی ق۔م کی ہے بعض حضرت صالح یا داؤد کے زمانے (یعنی گیارھویں صدی ق۔م) کا بتاتے ہیں

(۲) **فخروف پارے** (POT. SHERDS) جن پر روشنائی سے کتبے لکھے ہیں۔ یہ تقریباً ۸۰ ہیں اور سامریہ میں ملے تھے زمانہ آٹھویں یا نویں صدی ق۔م ہے۔

۳۔ نقشِ سیلوم۔ بیت المقدس (یروشلم) کے نزدیک جون ۱۸۸۰ء میں ملا تھا۔ یہ ساتویں صدی ق۔م کا ہے۔

ابتدائی عبرانی سے دو خط نکلے:-

(۱) یہودی سکوں کا رسمِ خط جن کا زمانہ ۱۴۰ ق۔م بغایت ۱۳۵-۱۳۲ء ہے۔

(۲) سماری رسمِ خط (SAMARITAN) جو آج تک اہلِ سامریہ میں رائج ہے اس کے حروف نقشِ سیلوم کے حروف

---

[1] ۵۸۶ ق۔م۔ کلدانی حکمراں نبوکدنضر نے یروشلم کو برباد کر دیا اور یہودیوں کو قید کر کے بابل لے گیا۔

سے مشابہ ہیں جیسا کہ ساتھ کے نقشہ سے ظاہر ہوگا۔

اسیری سے واپسی کے بعد[1] یہودیوں میں اُس آرامی خط کا رواج ہوگیا جو وادیِ فرات میں مستعمل تھا۔ (اسے بابلی تلمود میں آشوری کہا گیا ہے) یہی موجودہ عبرانی رسم خط کا ماخذ ہے جسے عبری مربع کہتے ہیں۔

عبری مربع کے علاوہ جو طباعت میں استعمال کیا جاتا ہے عبرانی لکھنے کے کچھ اور انداز بھی ہیں۔ ان میں سے ایک ربانوی عبرانی (RABBINICAL HEBREW) ہے جو یہودیوں کے مذہبی علماء کے لئے مخصوص ہے اس کی دو قسمیں ہیں شمالی جو پولینڈ اور جرمنی کے یہودیوں میں رائج ہے اور جنوبی جو اٹلی اور اسپین کے یہودیوں میں رائج ہے جرمن ربانوی گیارھویں صدی کی عبری مربع سے ماخوذ ہے۔ ہسپانوی زیادہ پرانی ہے۔

علاوہ ازیں عبرانی کی گھسیٹ لکھائی ہے جسکی دو قسمیں الجیریا اور مراکو کے یہودیوں میں رائج ہیں۔ یہ دونوں ہسپانوی سے ماخوذ ہیں جرمن یہودیوں کی گھسیٹ اطالوی ربانوی سے ماخوذ ہے۔

آرامی رسم خط (ARAMEAN)

۵۸۶ ق۔م کلدانی حکمراں نبوکد نیزر (بخت نصر) نے فنیقیہ کو فتح کرلیا اور صور کو برباد کردیا۔ صور کی بربادی کے بعد فنیقی قوم کا زوال شروع ہوگیا۔ جو تجارت خشکی کے راستے ہوا کرتی تھی اُس کی باگ ڈور آرامی قوم کے ہاتھ میں آگئی۔

آرامی قوم ملک شام میں آباد تھی (موجودہ شامی لوگ اُنھیں کی اولاد ہیں) اُس کا خاص شہر دمشق تھا۔ ان کے تاجر مالدار تھے۔ تجارت کے سلسلہ میں اُنھوں نے آرامی خط کو ہندوستان کی سرحد سے لیکر مصر تک (گویا پورے شرق اوسط میں) پھیلا دیا تھا[2]۔ دجلہ و فرات کی وادی میں اُس نے آشوری کی جگہ لے لی۔ ان کی زبان نے بھی آشوریہ میں اتنا عروج حاصل کیا کہ وہاں کے دفتروں کا کام دونوں زبانوں میں ہونے لگا بعض ایسی آشوری تختیاں ملی ہیں جن کے حاشیے پر آرامی میں نوٹ لکھے ہیں۔ آشوریہ کے سرکاری دفتروں میں آرامی اور آشوری منشی ساتھ ساتھ کام کرتے تھے۔ اول الذکر پیپرس پر روشنائی اور قلم سے لکھتے اور آخر الذکر پکائی رسم خط میں مٹی کی تختیوں پر لکھتے۔

آرامی رسم خط کے قدیم ترین کتبے ۸۰۰ ق۔م کے ہیں اور نجرلی (SINJIRLI)

سماریہ	سیلوم	
𐤀	𐤀	الف
𐤁	𐤁	بیط
𐤂	𐤂	جیل
𐤃	𐤃	دالط
𐤄	𐤄	ہے
𐤅	𐤅	واؤ
𐤆	𐤆	زائین
𐤇	𐤇	حیط
𐤈	𐤈	طیط
𐤉	𐤉	ید
𐤊	𐤊	کاف
𐤋	𐤋	لامد
𐤌	𐤌	میم
𐤍	𐤍	نون
𐤎	𐤎	سایخ
𐤏	𐤏	عین
𐤐	𐤐	پے
𐤑	𐤑	صادے
𐤒	𐤒	قوف
𐤓	𐤓	ریش
𐤔	𐤔	شین
𐤕	𐤕	تاؤ

[1] ۵۳۹ ق۔م سیرس (CYRUS) نے کلدانی سلطنت کا خاتمہ کردیا اور ۵۳۷ ق۔م یہودیوں کو واپس جانے کی اجازت دے دی۔

[2] آرامی رسم خط کے کتبے ملک شام۔ شمالی عرب، آشوریہ۔ بابل۔ فارس۔ مصر۔ کیپاڈوسیا۔ لیکیا۔ لیڈیا اور سلی سیا (ایشیائے کوچک) میں ملے ہیں۔ کچھ کتبے یونان۔ افغانستان۔ ہندوستان اور بعض دوسرے ملکوں میں پائے گئے ہیں۔

ں ملے تھے اس وقت کے آرامی حروف اور کتبۂ موآبی کے حروف میں بہت تھوڑا فرق ہے۔ پانچویں صدی ق۔م تک آرامی میں انفرادیت
را ہوگئی جو دو باتوں میں نظر آتی ہے (۱) فنیقی حروف کے بنز سرا اور پہلو آرامی
ں کھل گئے۔ (۲) زاوئے گولائیوں سے بدل گئے۔ مثلاً :-

	فنیقی	آرامی
ب	٩	٧
د	∆	٤
ر	٩	٩
ع	○	V U

یہ تبدیلیاں فارسی کے زمانہ میں (۵۵۰ سے ۳۳۰ ق۔م تک) ہوئی
ئیں۔ فارسی حکمرانوں نے اپنی سلطنت کو مختلف صوبوں میں تقسیم کیا تھا
ستراپی (SATRAPIES) کہلاتے تھے۔ نینوہ اور دوسری
ستراپیوں میں آرامی رسم خط مستعمل تھا۔

سکندر کی فتح مصر کے بعد مشرق اوسط سے آرامی خط کا رواج اُٹھ گیا
ور اس کے بعد کی چار صدیوں (چوتھی سے پہلی صدی ق۔م) کے لئے ہمیں
صر میں مسالہ ملتا ہے۔ مصر میں آرامی زبان بھی بولی جاتی تھی اور عام طور
سے پیپرس پر لکھا جاتا تھا۔ مصری آرامی مخطوطات میں (TURIN PAPYRUS) بہت مشہور ہے۔

مصر کے آرامی خط میں غالباً سب سے پہلے حروف کو ملا کر لکھنے کی کوشش شروع کی گئی اس طرح حروف کی ابتدائی
وسطی اور آخری اشکال[1] پیدا ہوئیں۔ بعد میں اس چیز کو پامیرا والوں نے ترقی دی (آرامی حروف کی مقامی تبدیلیوں کے لئے
دیکھئے نقشہ نمبر ۵)

اب ہم اُن لکھائیوں کا ذکر کرتے ہیں جو آرامی سے نکلیں (سامی رسوم خط کا شجرہ ملاحظہ ہو)

عبرانی رسم خط (HEBREW) موجودہ عبرانی رسم خط کا تذکرہ اس سے پہلے کیا جا چکا ہے۔ نقشہ (نمبر ۶) میں اُس کا ارتقاء دکھایا ہے۔

تدمری یا پامیری تدمر کا شہر (جسے پامیرا بھی کہتے ہیں) صحرائے شام کے ایک زرخیز نخلستان میں اُس تجارتی راستے پر واقع تھا جو شام سے میسوپوٹامیہ کو جاتا تھا۔ تجارت کی بدولت وہاں کے لوگ بڑے مالدار ہوگئے تھے اور اُنھوں نے ایک شہری ریاست قایم کرلی تھی جس کے حکمرانوں میں ملکہ زینوبیا کا نام بہت مشہور ہے۔ اُس نے سلطنت روما کا مقابلہ کیا لیکن بالآخر اُسے شکست ہوئی اور تدمر کا خوبصورت شہر ہمیشہ کے لئے برباد کردیا گیا۔ یہ ۲۷۲ء کا واقعہ ہے

تدمری رسم خط، مصری آرامی سے ماخوذ تھا۔ اُس کی دو قسمیں تھیں (۱) تحریری یعنی گھسیٹ لکھائی جیسے روزمرہ میں استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ آرامی سے ۲۵۰ اور ۱۰۰ ق۔م کے درمیان اخذ کیا گیا (۲) عمارتی جس میں عمارتوں اور دیگر یادگاروں کے کتبے لکھے جاتے تھے (اُس میں آرائش کا پہلو نمایاں تھا) یہ اول الذکر سے پہلی صدی ق۔م میں وضع کیا گیا۔

تدمری رسم خط کے کتبے تدمر کے علاوہ بعض دیگر مقامات پر بھی ملے ہیں جیسے اطراف بحر اسود، فلسطین، مصر اور شمالی افریقہ وغیرہ۔ بعض کتبے تو یورپ (ہنگری۔ اٹلی۔ انگلستان) میں پائے گئے ہیں۔

اس لکھائی کا سب سے پرانا کتبہ ۴۴ ق۔م کا ہے۔ آخری ۲۷۴ء کا اور مشہور ترین ۱۳۶ء کا ــــ آخر الذکر دو زبانوں تدمری اور یونانی میں ہے۔ یہ شمالی سامی کا طویل ترین کتبہ ہے۔ (اس میں تدمری رسم خط کی ۱۳۲ سطریں ہیں) یہ ۱۸۸۱ء میں ملا تھا۔

---

[1] حروف کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔ ابتدائی۔ وسطی اور آخری مثلاً عربی میں عین کی ۴ صورتیں ع (ابتدائی) بعد (وسطی) ع (آخری)

نبطی رسم خط NABATEAN

شمالی عرب، شرقِ اردن اور سینا میں نبطی لوگ آباد ہیں۔ یہ ایک خانہ بدوش قوم ہے جس کے اجداد نے دوسری صدی ق۔م ایک راج قایم کرلیا تھا۔ اس کا دارالحکومت سلع تھا جسے لاطینی میں پیٹرا (PETRA) کہتے تھے۔ اس حکومت کا ۱۰۶ء میں خاتمہ ہوگیا وہ سلطنتِ روما کا "عربی صوبہ" ہوکر رہ گئی۔

تقریباً دوسری صدی ق۔م نبطیوں نے آرامی رسم خط اختیار کیا جس میں اپنے ذوق کے مطابق کافی تبدیلیاں کیں اور یہ نئی لکھائی نبطی کے نام سے مشہور ہوگئی۔ نبطی رسمِ خط کے کتبے آثارِ قدیمہ اور سکوں پر موجود ہیں۔

سینا کا نیا رسمِ خط NEO.SINAITIC

سینا کے پرانے رسمِ خط کے علاوہ (جس کا ذکر اس سے پہلے کیا جاچکا ہے) ایک نیا رسمِ خط بھی تھا۔ اس سے مراد وہ نبطی رسم خط ہے جس کا رواج سینا میں پہلی صدی عیسوی میں ہوا۔ اس لکھائی کے کتبے چٹانوں پر کندہ ملے ہیں خاصکر "وادی مکتب" میں جو سوئز سے ۷۵ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ کتبے دوسری صدی سے لیکر پانچویں صدی تک کے ہیں اور ان کا رسم خط نبطی آثارِ قدیمہ کے کتبوں سے بہت کچھ مختلف ہے۔ اُن کے حروف میں چوکور پن ہے اور یہ بھدی گھسیٹ لکھائی میں ہیں۔ سینا کا نبطی رسمِ خط فنِ تحریر کی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ وہ عربی رسم خط کا ماخذ تھا۔

(باقی)

محمد اسحاق صدیقی

سالنامہ ۵۵ء (علماء اسلام نمبر) کا ایک ورق

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت ـــــ ولادت (درزجان متصل بغداد) ۳۹۲ھ/۱۰۰۲ء ـ وفات (بغداد) ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء

بہت کمسنی میں تعلیم ختم کی۔ جمع احادیث کے لئے بصرہ، نیشاپور، اصفہان، ہمدان و دمشق کا سفر کیا اور پھر بغداد میں مستقل قیام اختیار کرلیا اور محدث ہونے کی حیثیت سے بڑی شہرت حاصل کی یہ اساتذۂ حدیث اور واعظین کی حدیث پیش کرنے سے قبل اس سے استصواب رائے کرتے تھے۔ پہلے حنبلی مسلک رکھتے تھے اور پھر شافعی ہوگئے۔ بغداد میں حنابلہ کا زور تھا اور یہ اس کے شدید مخالف تھے۔ تاہم خلیفۃ القائم اور اس کے وزیر ابن المسلمہ کی سرپرستی کی وجہ سے وہ مسجد منصور میں وہ علم حدیث پر لکچر دینے پر مامور ہوئے کھلم کھلا حنبلی عقاید کی تردید کرتے تھے جس کا جواب حنابلہ کی طرف سے بھی دیا جاتا تھا اور اس طرح بغداد ایک مذہبی اکھاڑا ہوکر رہ گیا۔

جب البساسیری کی بغاوت میں ابن المسلمہ پر زوال آیا تو یہ بھاگ کر دمشق چلے گئے۔ یہاں کے فاطمی گورنر نے انھیں گرفتار کرلیا۔ لیکن یہ کسی ترکیب سے سور اور حلب کی طرف بھاگ نکلے اور جب سلاجقہ کا تسلط ہوا تو یہ پھر بغداد آگئے۔

ان کی تصانیف کی تعداد سو کے قریب بتائی جاتی ہیں۔ جس میں سب سے زیادہ مشہور و مقبول تاریخ بغداد ہے جس میں انھوں نے بغداد کی تاریخ کے علاوہ یہاں کے تمام اکابر علم حدیث کے حالات بھی لکھے ہیں۔ ان کی دوسری اہم تصانیف یہ ہیں کفایہ فی معرفۃ علم الروایۃ ـــــ تقیید العلم ـــــ الجامع الاخلاق الراوی والسامع ـــــ المتفق و المفترق ـــــ الفقیہ و المتفقہ ـــــ التفصیل لمبہم المراسیل۔

حوالہ:۔ (ابن خلکان ۔ طبقات الحفاظ ۔ مرأت الزمان ۔ ابن جوزی)

نقشہ نمبر ۴ فنیقی حروف تہجی

	سامی	اسرائیلی			پیونی			فنیقی				
	نابلس	میشاوی	جودیہ	سوآب	اہیرام	کارتھیج	ماریسلز	صیدون	ابکسیل	ثینوہ		صور
	موجودہ	چوتھی صدی	۲ صدی ق م	۸ ویں صدی ق م	۹ ویں صدی ق م	پہلی صدی عیسوی	دوسری صدی ق م	پانچویں صدی ق م	۷ ویں صدی ق م	۷ ویں صدی ق م	۸ ویں صدی ق م	۱۰ ویں صدی ق م
ا	ᚠ	ᚠ	ᚠᚠ	ᚠ	ᚠ	ᚠ	ᚠ	ᚠ	ᚠᚠ	ᚠᚠ	ᚠ	ᚠ
ب	ᚢ	ᚢ	ᚢᚢ	ᚢ	ᚢ	ᚢ	ᚢ	ᚢ	ᚢᚢ	ᚢ	ᚢᚢ	ᚢ
ج	ᚣ	ᚣ	ᚣ	ᚣ	ᚣ	ᚣ	ᚣ	ᚣ	ᚣ	ᚣ		
د	ᚤ	ᚤ	ᚤᚤ	ᚤᚤ	ᚤ	ᚤ	ᚤ	ᚤ	ᚤᚤ	ᚤ	ᚤ	ᚤ
ہ	ᚥ	ᚥ	ᚥᚥ	ᚥ	ᚥ	ᚥ	ᚥ	ᚥ	ᚥᚥ	ᚥ	ᚥ	
و	ᚦ	ᚦ	ᚦᚦ	ᚦ	ᚦ	ᚦ	ᚦ	ᚦ		ᚦ	ᚦ	
ز	ᚧ	ᚧ	ᚧ	ᚧ	ᚧ	ᚧ	ᚧ	ᚧ		ᚧ	ᚧ	ᚧ
ح	ᚨ	ᚨ	ᚨᚨ	ᚨ	ᚨ	ᚨ	ᚨ	ᚨ	ᚨᚨ	ᚨ	ᚨ	ᚨ
ط	ᚩ	ᚩ	ᚩ		ᚩ	ᚩ	ᚩ	ᚩ		ᚩ		ᚩ
ی	ᚪ	ᚪ	ᚪᚪ	ᚪ	ᚪ	ᚪ	ᚪ	ᚪ	ᚪᚪ	ᚪ	ᚪ	ᚪ
ک	ᚫ	ᚫ	ᚫᚫ	ᚫ	ᚫ	ᚫ	ᚫ	ᚫ	ᚫᚫ	ᚫ	ᚫ	ᚫ
ل	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ	ᚬ
م	ᚭ	ᚭ	ᚭᚭ	ᚭ	ᚭ	ᚭ	ᚭ	ᚭ	ᚭᚭ	ᚭ	ᚭ	ᚭ
ن	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ	ᚮ
س	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ	ᚯ
ع	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ	ᚰ
ف	ᚱ	ᚱ	ᚱᚱ	ᚱ	ᚱ	ᚱ	ᚱ	ᚱ	ᚱᚱ	ᚱ	ᚱ	ᚱ
ص	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ	ᚲ
ق	ᚳ	ᚳ	ᚳᚳ	ᚳ	ᚳ	ᚳ	ᚳ	ᚳ	ᚳᚳ	ᚳ	ᚳ	ᚳ
ر	ᚴ	ᚴ	ᚴᚴ	ᚴ	ᚴ	ᚴ	ᚴ	ᚴ	ᚴᚴ	ᚴ	ᚴ	ᚴ
ش	ᚵ	ᚵ	ᚵᚵ	ᚵ	ᚵ	ᚵ	ᚵ	ᚵ	ᚵᚵ	ᚵ	ᚵ	ᚵ
ت	ᚶ	ᚶ	ᚶᚶ	ᚶ	ᚶ	ᚶ	ᚶ	ᚶ	ᚶᚶ	ᚶ	ᚶ	ᚶ

آرامی حروف تہجی

	آرامی								فنیقی	
	موخر			وسطی		ابتدائی				
	پامیرا		یروشلم	مصر		مصر				
	خطِ روال	خوشخط		پیپرس	یادگارین	سترانجی	نینوہ		صیدون	نینوہ
	تیسری صدی عیسوی	تیسری صدی عیسوی	پہلی صدی ق۔م	دوسری صدی ق۔م	چوتھی تا تیسری صدی ق۔م	پانچویں اور چوتھی صدی ق م	ساتویں صدی ق۔م		چھٹی اور پانچویں صدی ق م	چوتھی اور آٹھویں صدی ق م	
۱	𐡀	𐡀	𐡀	𐡀	𐡀	𐡀	𐡀	۱	𐤀	𐤀	الف
۲	𐡁	𐡁	𐡁	𐡁	𐡁	𐡁	𐡁	۲	𐤁	𐤁	بیط
۳	𐡂	𐡂	𐡂	𐡂		𐡂	𐡂	۳	𐤂	𐤂	جیمل
۴	𐡃	𐡃	𐡃	𐡃	𐡃	𐡃	𐡃	۴	𐤃	𐤃	دالط
۵	𐡄	𐡄	𐡄	𐡄	𐡄	𐡄	𐡄	۵	𐤄	𐤄	ہے
۶	𐡅	𐡅	𐡅	𐡅	𐡅	𐡅	𐡅	۶	𐤅	𐤅	واؤ
۷	𐡆	𐡆	𐡆	𐡆	𐡆	𐡆	𐡆	۷	𐤆	𐤆	زائین
۸	𐡇	𐡇	𐡇	𐡇	𐡇	𐡇	𐡇	۸	𐤇	𐤇	حیط
۹	𐡈	𐡈		𐡈				۹	𐤈	𐤈	طیط
۱۰	𐡉	𐡉	𐡉	𐡉	𐡉	𐡉	𐡉	۱۰	𐤉	𐤉	یود
۱۱	𐡊	𐡊	𐡊	𐡊	𐡊	𐡊	𐡊	۱۱	𐤊	𐤊	کاف
۱۲	𐡋	𐡋	𐡋	𐡋	𐡋	𐡋	𐡋	۱۲	𐤋	𐤋	لامد
۱۳	𐡌	𐡌	𐡌	𐡌	𐡌	𐡌	𐡌	۱۳	𐤌	𐤌	میم
۱۴	𐡍	𐡍	𐡍	𐡍	𐡍	𐡍	𐡍	۱۴	𐤍	𐤍	نون
۱۵	𐡎	𐡎	𐡎	𐡎	𐡎	𐡎	𐡎	۱۵	𐤎	𐤎	سامیخ
۱۶	𐡏	𐡏	𐡏	𐡏	𐡏	𐡏	𐡏	۱۶	𐤏	𐤏	عین
۱۷	𐡐	𐡐	𐡐	𐡐	𐡐	𐡐	𐡐	۱۷	𐤐	𐤐	پے
۱۸	𐡑	𐡑	𐡑	𐡑	𐡑	𐡑	𐡑	۱۸	𐤑	𐤑	صادے
۱۹	𐡒	𐡒	𐡒	𐡒	𐡒	𐡒	𐡒	۱۹	𐤒	𐤒	قوف
۲۰	𐡓	𐡓	𐡓	𐡓	𐡓	𐡓	𐡓	۲۰	𐤓	𐤓	ریش
۲۱	𐡔	𐡔	𐡔	𐡔		𐡔	𐡔	۲۱	𐤔	𐤔	شین
۲۲	𐡕	𐡕	𐡕	𐡕	𐡕	𐡕	𐡕	۲۲	𐤕	𐤕	تاؤ

نقشہ نمبر ۶ عبرانی حروف کا ارتقاء

	عبرانی						آرامی			فنیقی	
	کھیٹ	ربانوی		عبرانی مربع	اوڈیسا	بابل	یروشلم		پامیرا	سترانچی	مصر	اسرائیل	
	موجودہ	جنوبی	شمالی	موجودہ	دسویں صدی عیسوی	چوتھی اور ساتویں صدی عیسوی	چوتھی صدی عیسوی	پہلی صدی ق-م	پہلی صدی عیسوی	چوتھی صدی ق-م	تیسری صدی ق-م	۸ ویں ۵ ویں صدی ق-م	
ا	א	K	h	א	א	א	א	א	א	X F X	א א	ΔF	ا
ب	ב	ב	כ	ב	ב	ב כ	ב	ב	ב	ב ב	ב	9	ب
ج	ג	ג	ג	ג	ג	ג ג		ג	ג	ג ג	ג	٨	ج
د	ד	ד	ד	ד	ד	ד ד	ד	ד	ד	ד ד	ד	Δ 9	د
ہ	ה	ה	ה	ה	ה	ה ה	ה	ה	ה	ה ה	ה ה	ヨ ヨ	ہ
و	ו	ו	ו	ו	ו	ו	ו	ו	ו	ו ו	ו	Y 4	و
ز	ז	ז	ז	ז	ז	ז ז	ז	ז	ז	ו	ז	I ヲ	ز
ح	ח	ח	ח	ח	ח	ח ח	ח	ח	ח	H	H	日 日	ح
ط	ט	ט	ט	ט	ט	ט ט	ט	ט	ט		6	[6]	ط
ی	י	י	י	י	י	י י	י	י	י	٨	٨	٤	ی
ک	כ	כ	כ	כ	כ	כ כ	כ	כ	כ	٦ ٦	٦	٤ ٤	ک
ل	ל	ל	ל	ל	ל	ל ל	ל	ל	ל	٦ ٦	٦	٦ ٦	ل
م	מ	מ	מ	מ	מ	מ מ	מ	מ	מ	٩ ٩	٩	٣ ٣	م
ن	נ	נ	נ	נ	נ	נ נ	נ	נ	נ	٦ ٦	٦	٦ ٦	ن
س	ס	ס	ס	ס	ס	ס ס	ס	ס	ס	٣	٣	٣ ٣	س
ع	ע	ע	ע	ע	ע	ע ע	ע	ע	ע	٥ ٥	٥	٥ ٥	ع
ف	פ	פ	פ	פ	פ	פ פ	פ	פ	פ	٦ ٦	٦	٦ ٦	ف
ص	צ	צ	צ	צ	צ	צ צ	צ	צ	צ	٣ ٣	٣	٣ ٣	ص
ق	ק	ק	ק	ק	ק	ק ק	ק	ק	ק	٩	٩	٩ ٩	ق
ر	ר	ר	ר	ר	ר	ר ר	ר	ר	ר	٩ ٩	٩	٩ ٩	ر
ش	ש	ש	ש	ש	ש	ש ש	ש	ש	ש	W W W	W	W W	ش
ت	ת	ת	ת	ת	ת	ת ת	ת	ת	ת	X +	X	X X	ت

دعوتِ نقد و نظر

(قسط چہارم)

۱- ہاں چلے دور میں ساقی، مئے گلفام چلے دن چلے، رات چلے، صبح چلے، شام چلے

نقاد لکھنوی :- "مئے گلفام دور میں چلے" بالکل غلط زبان ہے، مے کا دور چلتا ہے نہ کہ دور میں، مے چلتی ہے۔

اکرم دھونوی :- دور میں مئے گلفام چلنے کا یہاں کوئی موقع نہیں "دور مئے گلفام چلے" چاہئے۔ اس کے علاوہ دوسرے مصرع میں صبح چلے شام چلے تو ٹھیک ہے مگر دن چلے رات چلے روزمرہ کے خلاف ہے کیونکہ ایسا کہنے سے گردشِ روز و شب کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے دن بھر چلے رات بھر چلے کا مفہوم پیدا نہیں ہوتا۔

شارق ام اے :- "مئے گلفام دور میں چلے" اچھا انداز بیاں نہیں۔ "مئے گل فام کا دور چلے" کہنا زیادہ مناسب تھا۔ اس کے علاوہ شاعر نے یہ نہیں بتایا کہ "مئے گلفام کا دور" کیوں چلے؟ پہلا مصرع اس طرح کہنا زیادہ بہتر تھا:-

فصلِ گل آگئی ۔ دور مئے گل فام چلے

۲- خاک بیمارِ غمِ عشق کا اب کام چلے، پاؤں دکھنے لگے جب اٹھ کے وہ دو گام چلے

نقاد لکھنوی :- ردیف کے پیشِ نظر لفظ بیمار، جمع کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور یہ صحیح نہیں اور لفظ غم بھی بیکار ہے، صرف بیمارِ عشق کافی تھا۔ علاوہ اس کے یہ پتہ نہیں چلتا کہ چلنے میں بیمارِ عشق کے اگر پاؤں نہ دکھتے اور وہ چل پھر سکتا تو اس کا کیا کام بن جاتا اور نہ چل سکنے سے اس کا کونسا کام بند ہو گیا۔

اکرم دھونوی :- مصرعے دو لخت ہیں۔ مصرعۂ ثانی میں "اٹھ کے" زاید ہے اس کے علاوہ مفہوم کی رکاکت ظاہر ہے۔

شارق ام۔اے :- نہایت معمولی مطلع ہے۔ "بیمارِ غمِ عشق" کی بجائے صرف "بیمارِ غم" یا "بیمارِ عشق" کہنا کافی تھا۔ دوسرے مصرع میں ردیف بیکار ہے۔ 'بیمار' صیغۂ واحد میں استعمال ہوا ہے۔ اس لئے 'چلے' کی بجائے "چلا" ہونا چاہئے تھا۔

۳- جھک گئے سر تری دہلیز پہ سب آپ سے آپ کچھ کسی کی نہ چلی جب ترے احکام چلے

نقاد لکھنوی :- اول تو "احکام چلے" نہایت بھونڈا و عامیانہ فقرہ ہے۔ علاوہ اس کے "آپ سے آپ" کہنے کا بھی موقع نہیں، "احکام چلنے" کے بعد اگر سر جھکے تو وہ "آپ سے آپ" نہیں جھکے بلکہ احکام کی تعلیم میں جھکے۔

اکرم دھونوی :- جب احکام چلے تو سر آپ سے آپ کہاں جھکے؟ شاید "دیکھتے ہی دیکھتے" کے معنوں میں "آپ سے آپ" لکھا گیا ہے۔

شارق ام۔اے :- پہلے مصرع میں تعقید ہے۔ "آپ سے آپ" کا ٹکڑا زاید ہے۔ لفظ "احکام" نے شعریت کا خون کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے محبوب عاشقوں کی قواعد کرا رہا ہے۔

۴- کعبۂ دل کی حقیقت سے تو واقف ہی نہیں باندھ کر شیخ کہاں جامۂ احرام چلے

نقاد لکھنوی :۔ صرف شیخ کہنا کافی نہیں۔ ردیف کی رعایت سے شیخ جی یا شیخ صاحب کہنا چاہئے۔
اکرم دھولوی :۔ "کعبۂ دل" کے لئے "جامۂ احرام" کی مناسبت کیا معنی! علاوہ ازیں لفظی غلطی یہ ہے کہ ثانی مصرعہ میں "عبث" کی جگہ "کہاں" لکھ دیا۔ کیونکہ "واقفیت ہی نہیں" کا ٹکڑا کوئی ایسا لفظ چاہتا ہے جس سے قطعیت ظاہر ہو[1]
شارق ام اے :۔ صرف "شیخ" کے ساتھ ردیف بیکار ہے۔ "شیخ جی" یا "شیخ صاحب" کے ساتھ "چلے" کا استعمال مناسب تھا

۵۔ نقد کچھ پاس نہیں فکر ہے میخواری کی قرض مل جائے کہیں سے تو بڑا کام چلے

نقاد لکھنوی :۔ شعر میں کوئی فنی نقص نہیں، لیکن سچ پوچھئے تو مفہوم کے لحاظ سے یہ شعر ہی نہیں ہے۔
اکرم دھولوی :۔ یہ شعر صاف ہے۔
شارق ام اے :۔ نہایت معمولی شعر ہے۔

۶۔ پاؤں لٹکائے ہوئے قبر میں بیٹھے ہیں جگر دیر چلنے میں نہیں، صبح چلے شام چلے

نقاد لکھنوی :۔ پہلے مصرعہ میں پورا محاورہ نظم کیا گیا ہے، لیکن اس محاورہ کے بعد لفظ چلنے کا استعمال بے محل ہے۔ علاوہ اس کے صبح چلے کے بعد یا کا ہونا ضروری ہے۔
اکرم دھولوی :۔ اس میں کوئی خرابی نہیں۔
شارق ام اے :۔ پہلا مصرع معنوی اعتبار سے صحیح ہے لیکن محاورے کے زبردستی استعمال سے نظر کے سامنے ایک مکروہ اور مہیب نقشہ آجاتا ہے۔

دوسری غزل :۔

۱۔ کیا قیامت تھا کسی کا شکوۂ بیداد بھی لب تک آئی ٹکڑے ہو ہو کر مری فریاد بھی

نقاد لکھنوی :۔ پہلے مصرعہ میں کسی کا اور دوسرے مصرعہ میں مری، غلط اندازِ بیان ہے۔
اکرم دھولوی :۔ مصرعۂ اول میں "کسی کا" اور مصرعۂ ثانی میں "مری" یہ اندازِ بیان ٹھیک نہیں۔ فریاد جو غیر مادی چیز ہے اس کے ٹکڑے کیونکر ہو سکتے ہیں؟ شاید کہنا یہ چاہتے تھے کہ فریاد رک رک کر لب تک آئی۔
شارق ام اے :۔ "کسی کا" نے مفہوم کو اُلجھا دیا۔ "فریاد کا ٹکڑے ہو کر آنا" بھی سمجھ میں نہیں آیا

۲۔ پہلے تھی کچھ اس سے تسکینِ دلِ ناشاد بھی اب کلیجا کھائے جاتی ہے تمھاری یاد بھی

نقاد لکھنوی :۔ پہلے مصرعہ میں ردیف بھی بیکار ہے اور کلیجہ کھائے جانے کا ذکر بھی ذوق پر بار ہے
اکرم دھولوی :۔ مصرعۂ ثانی میں ردیف بیکار ہے۔ اس کے علاوہ "کلیجہ کھائے جاتی ہے" بہت بھونڈا ہے۔
شارق ام اے :۔ "کلیجا کھائے جاتی ہے" کی جگہ "کلیجا کھاتی ہے" ہونا چاہئے تھا۔ محاورہ نے کوئی خاص کیف پیدا نہیں کیا یہ مطلع بآسانی اس طرح کہا جا سکتا تھا:۔

تھی کبھی یہ وجہ تسکینِ دلِ ناشاد بھی اب قیامت بن کے آتی ہے تمھاری یاد بھی

---

[1] اکرم صاحب نے شعر کا مفہوم صحیح نہیں سمجھا۔ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ زیارتِ کعبہ کے لئے جانا اور احرام باندھنا اس وقت مناسب ہے جب پہلے کعبۂ دل کی حقیقت سے انسان واقف ہو جائے۔ (نیاز)

۳- جسم ہے زنداں میں، لیکن روح بزمِ یار میں بیڑیاں بھی پاؤں میں ہیں اور ہوں آزاد میں

نقادِ لکھنوی :- "لیکن" کا استعمال غیر ضروری ہے۔

اکرم دھولوی :- "زنداں" اور "بزمِ یار" میں کوئی مناسبتِ تضاد نہیں مصرعہ یوں ہوتا تو بہتر تھا۔

"جسم ہے زنداں میں لیکن روح صحنِ باغ میں"

شارق ام اے :- "لیکن" زاید ہے۔ اس مصرع کو یوں ہونا چاہئے تھا:- "جسم میرا قید میں ہے، روح بزمِ یار میں"

۴- آتے ہی کنجِ قفس میں چپ سی مجھ کو لگ گئی لے اڑی کیا ہوش میرے طاقتِ پرواز بھی

نقادِ لکھنوی :- بھی کا استعمال بے محل ہوا ہے۔ اسے ہوش کے بعد ہونا چاہئے۔ علاوہ اس کے چپ لگ جانے سے یہ کیونکر ثابت ہوتا ہے کہ ہوش بھی جاتے رہے۔ غالباً یہ شعر صحیح نقل نہیں ہوا۔ فریاد کے ساتھ پرواز کا قافیہ کیونکر استعمال ہو سکتا ہے[1]

اکرم دھولوی :- پہلے مصرعہ سے ثانی مصرعہ کا کیا تعلق ہے یہ باوجود کوشش سمجھ میں نہیں آتا۔ ردیف بھی یہاں چسپاں نہیں "بھی" "ہوش" کے بعد چاہئے اس کے علاوہ "چپ سی لگنے" کا تعلق زبان و دہن سے ہے نہ کہ "ہوش" سے۔

شارق ام اے :- ردیف بیکار ہے۔ 'بھی' کو ہوش کے بعد آنا چاہئے۔ "پرواز" کا قافیہ غلط چھپ گیا ہے۔ شاید اس جگہ "طاقتِ فریاد ہو" ہو۔ یہ مصرعہ اس طرح ہونا چاہئے تھا:- "ہوش بھی رخصت ہوئے اور طاقتِ فریاد بھی"

۵- یوں نہ اے بلبل تڑپ کر جان دینی تھی تجھے چاہئے تھا کچھ تو پاسِ خاطرِ صیاد بھی

نقادِ لکھنوی :- حد درجہ پامال مضمون ہے۔

اکرم دھولوی :- جگر کا یہ شعر غلامانہ دور کی یاد تازہ کرتا ہے اردو شاعری میں ذوقِ اسیری کا بہان اکثر جگہ پایا جاتا ہے لیکن یہ موضوع کچھ قیدِ محبت ہی تک بھلا معلوم ہوتا ہے۔ نامور شعراء نے اسی پابندی کے ساتھ اس کو باندھا ہے۔ مثلاً غالب کہتے ہیں:-

خانہ زادِ زلف ہیں زنجیر سے بھاگیں گے کیوں ہیں گرفتارِ وفا زنداں سے گھبرائیں گے کیوں

زیرِ نظر شعر کی دنیا صرف ظالم و مظلوم کی دنیا ہے۔ پھر ہاں خاطرِ صیاد کیا معنی ؟ علاوہ ازیں ثانی مصرعہ میں "تو" بیکار ہے۔ "خیالِ خاطرِ صیاد" لکھ کر یہ ظاہری عیب نکل سکتا تھا۔

شارق ام اے :- صاف شعر ہے لیکن کوئی خاص بات نہیں۔

۶- دیکھئے کس کی فغاں میں پہلے آتا ہے اثر میں بھی نالے کر رہا ہوں بلبلِ ناشاد بھی

نقادِ لکھنوی :- "آتا ہے اثر" ٹھیک نہیں پہلا مصرع یوں ہونا چاہئے :- "دیکھئے کس کی فغاں کا پہلے ہوتا ہے اثر"

اکرم دھولوی :- یہ شعر غنیمت ہے مگر رند کے اس شعر کے آگے اس کو کون یاد رکھے گا:-

ہم عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں تو ہائے گل پکار میں چلاؤں ہائے دل

شارق ام اے :- صاف شعر ہے لیکن کوئی خاص بات نہیں۔

۷- یہ ہجومِ یاس و حرماں، یہ وفورِ رنج و غم مجھ کو ڈر ہے، درد بن جائے نہ تیری یاد بھی

نقادِ لکھنوی :- کسی کی یاد کا "درد بن جانا" تو عین مدعا ہے، اس لئے اس میں ڈر کی کونسی بات ؟

اکرم دھولوی :- یہ شعر اچھا ہے۔

---

[1] شعلۂ طور میں یہ شعر اسی طرح درج ہے، حالانکہ پرواز - یاد اور فریاد کا ہم قافیہ نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے غلطی کاتب کی ہو اور فریاد کو پرواز لکھدیا ہو، لیکن فریاد صحیح ماننے کی صورت میں شعر بالکل نے معنی ہو جاتا ہے۔ نیاز

شارق ام اے :- یہ شعر غنیمت ہے۔

۸ - مجھ ہی سے کچھ واسطہ مطلب نہیں اُن کو جگر تیز ہوتا ہے مجھی پر خنجرِ بیداد بھی

نقاد لکھنوی :- مجھ ہی اب متروک ہے، اس کی جگہ مجھی لکھتے ہیں۔

اکرم دھولوی :- مفہوم کے اعتبار سے شعر اچھا ہے لیکن پہلا مصرعہ بہت سُست ہے "مجھی" کی بجائے "مجھ ہی" ٹھیک نہیں اس کے علاوہ "واسطہ مطلب" زبان نہیں۔

شارق ام اے :- انداز بیان اس بات کا مقتضی ہے کہ دوسرا مصرع بھی "مجھ ہی سے" شروع ہو۔

دعوتِ نقد و نظر

قسط پنجم

۱- آیا نہ راس نالۂ دل کا اثر مجھے اب تم ملے، تو کچھ نہیں اپنی خبر مجھے

۲- دل لے کے مجھ سے دیتے ہو داغِ جگر مجھے یہ بات بھولنے کی نہیں عمر بھر مجھے

۳- ہر سو دکھائی دیتے ہیں وہ جلوہ گر مجھے کیا کیا فریب دیتی ہے میری نظر مجھے

۴- ملتی نہیں ہے لذتِ دردِ جگر مجھے بھولی ہوئی نہ ہو نگہِ فتنہ گر مجھے

۵- ڈالا ہے بیخودی نے عجب راہ پر مجھے آنکھیں ہیں اور کچھ نہیں آتا نظر مجھے

۶- کرنا ہے آج حضرتِ ناصح سے سامنا مل جائے دو گھڑی کو تمہارا نظر مجھے

۷- مستانہ کر رہا ہوں رہِ عاشقی کو طے لے جائے جذبِ شوق مرا اب جدھر مجھے

۸- یکساں ہے حُسن و عشق کی سرمستیوں کا رنگ اُن کی خبر انھیں ہے، نہ میری خبر مجھے

۹- مرنا ہے، اُن کے پاؤں پہ رکھ کر سرِ نیاز کرنا ہے آج قصۂ غم مختصر مجھے

۱۰- سینے سے دل عزیز ہے، دل سے ہو تم عزیز سب سے مگر عزیز ہے میری نظر مجھے

۱۱- میں دور ہوں تو روئے سخن مجھ سے کس لئے تم پاس ہو، تو کیوں نہیں آتے نظر مجھے

۱۲- کیا جانئے، قفس میں رہے کیا معاملہ اب تک تو ہیں عزیز مرے بال و پر مجھے

۱- اک تلاطم سا تو برپا سینۂ بسمل میں ہے اب نہ جانے تو ہے خود، یا درد تیرا دل میں ہے

۲- جلوہ فرما کون اُس اُجڑی ہوئی منزل میں ہے آفتابِ حشر ہے، جو داغ میرے دل میں ہے

۳- عشق کا ہر رنگ پنہاں، میری آب و گل میں ہے قیس میرے سینے میں فرہاد میرے دل میں ہے

۴- اللہ اللہ یہ مری مشقِ تصوّر کا کمال!! میں ہوں اُس محفل میں، اور محفل کی محفل دل میں ہے

۵- عشق میں گم گشتگیِ شوق راس آئی مجھے تھی جو میرے دل میں حسرت، اب وہ اُنکے دل میں ہے

۶- ہر تڑپ کے ساتھ آجاتی ہے مجھ میں تازہ روح شکر ہے اتنا اثر تو اضطرابِ دل میں ہے

۷- شمع چُپ، پروانے ششدر اہلِ دل سب دم بخود ہائے کیا تصویر کا عالم تری محفل میں ہے

دینِ الٰہی کے عناصر اربعہ

جلال الدین محمد اکبر کے ہمعصر مورخین ہوں یا متاخرین کوئی قابلِ ذکر مورخ ایسا نہیں جس نے اکبر کے عصر کے حالات سپردِ قلم کئے ہوں اور دینِ الٰہی کے ذکر کو نظر انداز کر دیا ہو، لیکن اُردو اور فارسی کا کیا ذکر ۱۹۴۱ء تک یورپ کی بھی کسی زبان میں دینِ الٰہی کے متعلق کوئی مستقل تصنیف شایع نہیں ہوئی[1] اور موافق و مخالف مورخین کی دور از کار اور تشنۂ تفصیل کثرتِ تعبیر کی وجہ سے دینِ الٰہی کا صحیح مفہوم خوابِ پریشاں بن کر رہ گیا۔

۱۹۴۱ء میں کلکتہ یونیورسٹی نے ماکھن لال رائے چودھری ایم۔اے۔بی۔ایل۔ شاستری پروفیسر جبلی کالج بھاگلپور کی ایک کتاب شایع کی جس کا نام ہے "دینِ الٰہی یا اکبر کا مذہب" جسے نہ صرف انگریزی میں بلکہ السنۂ عالم میں دینِ الٰہی کے متعلق پہلی جامع اور مستقل تصنیف کا لقب دیا جا سکتا ہے لیکن سچدانند سنہا وائس چانسلر پٹنہ یونیورسٹی کی اس والہانہ تعریف کے باوجود کہ "یہ کتاب جامع و مانع و آموزگار ہے اور فن کارانہ طور پر دینِ الٰہی کی تشریح کرتی ہے"[2] یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ اس نقشِ اول کو کسی نہج سے بھی بے عیب نہیں کہا جا سکتا۔ پروفیسر چودھری نے زیادہ تر انگریز مورخین کے بیانات کو بغیر نقد و تبصرہ کے قبول فرمایا ہے اور ان بیانات کو لفظاً لفظاً اس طرح نقل کیا ہے کہ اگر فٹ نوٹس میں کہیں کہیں ماخذ کی تشریح نہ ہو تو جان و جانان کا امتیاز دشوار نظر آتا ہے۔ ضمیمہ الف (دینِ الٰہی صفحہ ۱۱۵ - ۹۷) کے تقریباً تمام تر ارشادات حوالہ دئے بغیر پروفیسر بکلر کے اس مضمون کا نقشِ ثانی ہیں جو ۱۹۲۲ء کے جرنل آف دی رایل ایشیاٹک سوسائٹی میں شایع ہوا تھا لیکن نقلِ مضامین میں وہ تسامح کیا ہے کہ یہ پورا ضمیمہ مبہم بن گیا ہے۔ مثلاً پروفیسر بکلر کا خیال تھا کہ شاہ طہماسپ صفوی نے ہمایوں کے وردِ ایران پر ہمایوں سے جواب طلب کیا ہوگا کہ کابل اور دہلی کا صوبہ سلطنتِ صفویہ سے کیوں علیحدہ ہو گیا؟ پروفیسر چودھری نے دینِ الٰہی کے صفحہ ۱۰۰ پر اس واقعے کو اس طرح نقل کیا ہے "ہمایوں کو حکم دیا گیا کہ صوبۂ قندھار و صوبۂ دہلی پھر فتح کرے۔ لیکن یہ امر غور طلب ہے کہ ہمایوں کو ایک ایرانی شہزادے کا نائب بنا کر بھیجا گیا اور پھر جب ہمایوں اس مہم میں کام رہا تو اس کو ایک معمولی عہدہ دار کی طرح اپنے آقا کے سامنے جواب دہ ہونا پڑا"[3] ظاہر ہے کہ ایران سے مراجعت کے بعد ہمایوں نے صوبۂ قندھار بھی فتح کر لیا اور صوبۂ دہلی بھی پھر اسے کس مہم میں ناکامی ہوئی اور کم از کم اس دُنیا میں شاہ طہماسپ کے سامنے دوبارہ جواب دہ کب ہونا پڑا؟ اگر شاذ و نادر پروفیسر چودھری نے اصل ماخذ کی طرف توجہ فرمائی ہے تو کچھ زیادہ کامیابی نہیں ہوئی ہے مثلاً دینِ الٰہی کے صفحہ ۷۵ پر یہ عجیب و غریب انکشاف موجود ہے کہ "فیضی کے بھائی اور مبارک کے بیٹے ابو الفضل نے آیۃ الکرسی یعنی قرآنِ حکیم کی تفسیر نذر کر کے دربار میں رسائی حاصل کی اور بدایونی کا خیال ہے کہ آیۃ الکرسی ابو الفضل کے باپ مبارک کی تصنیف ہے" (نعوذ باللہ) حالانکہ ملا عبد القادر کے اصل الفاظ ہیں "و دریں ایام شیخ ابو الفضل خلف شیخ مبارک ناگوری کہ او را علامی می نویسند الخ تفسیر آیۃ الکرسی کہ دقایق و نکات

---

[1] "دینِ الٰہی" کی تقریظ از پروفیسر سچدانند سنہا وائس چانسلر پٹنہ یونیورسٹی۔
[2] ایضاً

قرآنی دراں خیلے درج شدہ وحی گویند کہ تصنیف والدش بود گزرانیدہ عز تحسین یافت۔[1]" تعجب ہے کہ پروفیسر چودھری نے اسلامیات کے سلسلہ میں مولٰنا زکریا سابق اڈیٹر مومن گزٹ کی مدد کا ذکر فرمایا ہے[2]۔ اس کتاب میں بعض اغلاط ایسی موجود ہیں جن کا ارتکاب "تاریخ اسلام کا ایک معمولی طالب علم بھی نہ کرتا مثلاً اکبر کے دربار کے شیعوں کا تذکرہ کرتے ہوئے حضرات ائمہ اثنا عشر کی یہ جدت خیز ترتیب پیش فرمائی ہے:۔" امام علیؑ۔ حسنؑ۔ جعفر صادقؑ۔ موسیٰ قاسمؑ۔ علی موسیٰ رضاؑ۔ محمد تقیؑ۔ حسنؑ[3]۔ اور دوسرے صفحہ کے فٹ نوٹ میں یہ تشریح فرمائی ہے کہ حسنؑ سے لے کر زین العابدینؑ تک بارہ امام ہوئے محمدؐ باقر۔ اکبری اور ابوالقاسم"۔ یا مثلاً صفحہ ۱۵۱ پر یہ تحیر خیز نظریہ پیش فرمایا ہے کہ چونکہ حضرت موسیٰ ستارۂ زحل کی پرستش فرماتے تھے لہٰذا یہود نے سبت کی تعظیم کی اور چونکہ جناب عیسیٰؑ سورج کی پرستش کرتے تھے بنابراں عیسائی (Sunday) یعنی اتوار کو متبرک سمجھتے ہیں۔ یا مثلاً تمام مسلم اور غیر مسلم مورخین[4] کے علی الرغم دین الٰہی کے صفحہ ۱۱۰ پر شاہ طہماسپ صفوی کے قتل کا تذکرہ کیا ہے اور صفحہ ۱۴۰ پر شاہ طہماسپ صفوی اور سلطنت عثمانیہ کے وزیر کے قتل کا ذمہ دار درپردہ "اسمٰعیلیہ حشیشین" کو ٹھہرایا ہے جن کے بااثر وجود کا خاتمہ دو تین صدی قبل ہو چکا تھا۔

ان اغلاط کی طرف اشارہ کرنے سے پروفیسر چودھری کی تنقیص منظور نہیں ہے۔ مجھے اعتراف ہے کہ پروفیسر چودھری نے بہت کچھ ریسرچ بھی کی ہے اور شاید وہ پہلے مورخ ہیں جس نے اکبر کے متعلق عصر حاضر کے اردو[5] اور بنگالی لٹریچر کو بھی ژرف نگاہی سے دیکھا لیکن جس طرح پروفیسر چودھری کو مشہور مورخ ڈاکٹر وسنسنٹ اسمتھ سے یہ شکوہ ہے کہ انھوں نے عبدالقادر اور لیوعین[6] (Jesuits) کے بیانات کو آئین اکبری پر ترجیح بلا مرجح دے کر اور آئین اکبری کے غلط معنی سمجھ کر خواہ مخواہ یہ تصور کر لیا کہ اکبر نے سیاسی مصالح کی بنا پر الحاد کا نقاب نہیں ڈالا بلکہ اسے حقیقتہً دین اسلام سے نفرت ہو گئی تھی اور فی الواقع مرتد تھا[7]۔ اسی طرح مجھے پروفیسر چودھری سے یہ شکایت ہے کہ انھوں نے علامہ یوسف علی کی فلسفیانہ موشگافیوں[8] اور علامہ ابوالفضل کی عقیدت مندانہ تاویلات سے متاثر ہو کر تصویر کا دوسرا رخ دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی اور یہ فرض کر لیا کہ اکبر کا ہر الحاد عین اسلام تھا اور دین الٰہی سیاسی طوفان سے بچنے کے لئے ایک حصن حصین تھا اور بس!

---

[1] منتخب التواریخ مصنفہ عبدالقادر مطبوعہ کالج پریس کلکتہ صفحہ ۱۹۸ — [2] دیباچہ "دین الٰہی" صفحہ ۲۴ — [3] "دین الٰہی" صفحہ ۱۲۸

[4] "دریں سال عرض مرض بر جوہر ذات شاہ دیں پناہ مستولی گشت الخ ہر چند حکمائے مسیحا دم در معالجہ کوشیدن مرض یوماً فیوماً چوں اندوہ مستماناں زیادہ میگشت، در شب سہ شنبہ پانزدہم شہر سفر شاہباز روح پرفتوحش از آں تنگنائے قفس بی نیاز بعالم قدس پرواز نمود"

(الف) انتہیٰ ملخصاً (احسن التواریخ مولفہ حسن روملو مطبوعہ مشن پریس کلکتہ صفحہ ۲۶۳)

(ب) "نومبر (۱۵۷۶ء) میں ایک نجم ذوذنب دکھائی دیا جس کو لوگوں نے شاہ طہماسپ صفوی کی موت سے منسوب کیا جو ۱۵۷۶ء میں واقع ہوئی تھی۔ شاہ طہماسپ کے لڑکے اسمٰعیل (ثانی) کے قتل کو اس ستارے کا اثر سمجھا گیا" (اکبر دی گریٹ مغل مصنفہ اسمتھ صفحہ ۱۵۶)

[5] "دین الٰہی" صفحہ ۳۱۶ — پروفیسر چودھری کو عصر حاضر کے اردو لٹریچر پر اتنا اعتماد تھا کہ انھوں نے دین الٰہی کے صفحہ ۲۵ پر ڈاکٹر وسنسنٹ اسمتھ مصنف "اکبر دی گریٹ مغل" کے قول کے خلاف مولانا محمد حسین آزاد کی دربار اکبری کو محل استناد میں پیش کیا۔

[6] یہ ترجمہ "قاموس الجیب" انگریزی عربی مصنفہ الیاس انطون الیاس مطبوعہ قاہرہ کا ہے۔

[7] "دین الٰہی صفحہ ۳۰۷

[8] ایسٹ انڈیا ایسوسی ایشن جرنل ۱۹۱۵ء "اکبر کے مذہب کا ایک نیا نظریہ"

اس حقیقت سے انکار کرنا مقصود نہیں ہے کہ مشرقِ ادنیٰ اور مشرقِ وسطیٰ کی بدلتی ہوئی سیاست کا دینِ الٰہی کے شیوع میں کافی ہاتھ تھا بلکہ میں نے اپنے ایک مضمون[1] میں خود اس حقیقتِ ثابتہ کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ دینِ الٰہی ایک پیکرِ بے روح تھا جس میں مصلحت اور سیاست کے جمود کے علاوہ مذہب کی تڑپ نہیں تھی۔ عبادت خانے کے مباحثات "قدسی کلمات" کے الفاظ اور دینِ الٰہی کے اصول و فروع جہاں ازمنۂ وسطیٰ کی پیچیدہ سیاست کے عکاس ہیں وہاں ایک "جویائے حق" کے وجدان کے آئینہ دار بھی ہیں جس نے دیر و حرم کے تعینات سے آزاد ہو کر تسکینِ روح حاصل کرنا چاہی۔

میری رائے میں ان تمام اجزاء کو اربعہ عناصر میں محدود کیا جا سکتا ہے یعنی (۱) سنّی عنصر۔ (۲) شیعہ عنصر۔ (۳) مسلم غیر سنّی اور (۴) غیر مسلم عنصر۔ میں نے سعیِ بلیغ کی ہے کہ ان تمام عناصر کی تحقیق میں آئینِ اکبری۔ منتخب التواریخ۔ اکبر نامہ وغیرہ کو پیشِ نظر رکھوں تاکہ مسلم اور غیر مسلم مؤرخین کی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو سکے۔ وما توفیقی الا باللہ

(۱) سنّی عنصر ابوالفتح جلال الدین محمد اکبر کو اباً عن جد حنفی العقیدہ کہا جا سکتا ہے[2] اور اگرچہ اس کے باپ[3] اور دادا[4] کو سیاسی مصالح کی بنا پر تشیع کا اظہار کرنا پڑا لیکن ہمایوں اور بابر نے حقیقۃً کبھی بھی مذہبِ شیعہ کو قبول نہیں کیا اور مجبوری کے برطرف ہونے کے فوراً بعد ظہیر الدین بابر[5] اور نصیر الدین[6] ہمایوں نے برملا اظہارِ تسنّن کیا۔ اکبر کی ماں حمیدہ بانو بیگم کو "دینِ الٰہی" کے صفحہ ۴۳ پر تورانی النسل اور صفحہ ۱۲۹ پر ایرانی النسل کہا گیا ہے۔ بہر حال کسی مورخ نے حمیدہ بانو بیگم یا اس کے باپ شیخ علی اکبر جامی[7] کو شیعہ نہیں لکھا ہے اور اس لئے یہ امر یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اکبر کی آنکھیں سنّی ماحول میں کھلیں اور اس ماحول کا اکبر پر اتنا اثر پڑا کہ نہ صرف "میر زا مقیم و میر حبش، مفتوئی ملا عبداللہ لاہوری بعلت رفض و تبرا از بحر اریسہ زدند"[8]۔ بلکہ

---

[1] "دینِ الٰہی کا پس منظر" (رسالہ نگار۔ اپریل ۱۹۴۲ء) —— [2] "بادشاہ را گوہرِ نفیس و مطالب نفوق بود اما عامی محض در شک و ظن حیرت بر حیرت افزود" (منتخب التواریخ جلد دوم ص۲۵۵) —— [3] "وبعد از جشن متعدد و صحبتِ سیر و شکار و اسبابِ سلطنت و تجمل برائے بادشاہ ترتیب دادہ تکلیف قبولِ مذہب شیعہ و انچہ متاخرینِ ایشاں بر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میگویند کردند و بادشاہ بعد ایشاں التی گفتند کہ بر ورقے نوشتہ بیارید ایشاں جمیع معتقدات خود را نوشتند و آں را بادشاہ بطریق نقل خواندند" (منتخب التواریخ جلد اول ص۲۴۵)

[4] پروفیسر بکلر کے الفاظ میں "بابر کو مجبوراً شاہ اسمٰعیل صفوی کے شیعہ عقاید قبول کرنا پڑے"۔ (دینِ الٰہی ص۴۰)۔ [5] بابر بادشاہ از شاہ اسماعیل نجم اول را با ہفدہ ہزار سوار قزلباش بر سر ازبک بکومک بود در وقت محاصرۂ قلعہ نخشب عرف کش ایں بیت بر تیر نوشتہ در دون حصار فرستاد کہ "صرفِ راہِ ازبکاں کردیم نجم شاہ را ✤ گر گناہے کردہ بودم پاک کردم راہ را"۔ روز دیگر ہنگام ملتقائی صفین خود را بگوشۂ کشید و بر قزلباش آنچہ رسیدنی بود رسید" (منتخب التواریخ جلد اول ص۲۴۴) اسی طرح متعدد بادشاہوں نے اسمٰعیل سے مدد حاصل کرنے کے باوجود ہندوستان آنے کے بعد سکوں پر خلفاء راشدین کا نام لکھوایا اور اپنے تسنّن کا اظہار کیا۔ (دینِ الٰہی ص۴۱) —— [6] ایران سے مراجعت کے بعد ہمایوں کابل میں قیام پذیر تھا کہ ہندوستان سے شیخ حمید مفسر سنبلی بادشاہ سے ملنے کے لئے آئے اور غیظ و غضب کے عالم میں ارشاد فرمایا کہ تمہارے لشکر میں جسے دیکھو یار علی، نقشِ علی، حیدر علی دکھائی دیتا ہے۔ دوسرے صحابۂ کرام کا کوئی ہم نام نظر نہیں آتا کیا پورا لشکر رافضی ہو گیا ہے؟ ہمایوں نے غصے میں قلم ہاتھ سے پھینک دیا اور یہ کہکر محلسرا چلا گیا "نام پدرِ کلانِ من خود عمر شیخ بود دیگر نمی دانم" اور اس بلیغ جواب پر اکتفا نہیں کی بلکہ "باز آمدہ بلایت مرتفع تمام شیخ را بر حسنِ عقیدت اطلاع دادند" (منتخب التواریخ جلد اول ص۲۶۸) —— [7] ابوالفضل "عصمۃ الدنیا والدین حمیدہ بانو بیگم ادام اللہ ظلالہا علیٰ رؤسنا" کو "نفسِ پاک و ذریۂ اولیائے کرام قطب اقطاب عظام عارفِ روابط امتزاج ظہور و بطون کاشفِ لوائح اسرار بروز و کمون عروسِ کشورِ عشق و محبت فہیم احتجاج" لکھتے ہیں (اکبر نامہ مطبوعہ نول کشور پریس ۱۹۱۳ء حصہ اول ص۲۱)

[8] منتخب التواریخ جلد سوم ص۳۱۴

شیعوں سے یہاں تک متنفر ہو گیا کہ جب صدر و قاضی و شیخ الاسلام نے یہ عرض کی کہ چونکہ "علامۂ عصر" میر مرتضیٰ شیرازی عراقی اور رافضی تھے اور میر خسرو ہندی اور سنی لہٰذا خسرو کو میر مرتضیٰ کی صحبت سے (یعنی میر مرتضیٰ پاس ہونے کی وجہ سے) اذیت ہوگی تو اکبر نے بے تکلف حکم دے دیا کہ "از آنجا کشیدہ بجائے دیگر دفن کنند"[1] - اگر اکبر کو اپنے جد امجد تیمور[2] کی طرح علماء سے مذاکرہ اور کتابیں پڑھوا کر سننے کا شوق نہ ہوتا اور اگر علماء کرام "قرب سلطان" حاصل کرنے کے لئے ایک دوسرے کی تنقیص نہ کرتے تو اکبر اپنے آبائی عقیدے سے سرمو تجاوز نہ کرتا۔

شاید سب سے پہلی بدگمانی اکبر کے دل میں اس وقت پیدا ہوئی جب لیالی جمعۃ کی محافل حال و قال میں اس قدوس جماعت میں "بر سر نشستن[3] و تقدیم و تاخیر" خباثت نفس کا ظہور ہوا اور اکبر کو مجبوراً امراء کو جانب شرقی، سادات رفیع الدرجات کو جانب غربی، علماء کرام کو جنوب کی طرف اور مشائخ عظام کو شمال کی طرف الگ الگ بٹھانا پڑا لیکن اسکے باوجود "شبے رگِ گردن علمائے زماں برآمدہ آوازہائے ہندو دمدمہ بسیار ظاہر شد ایں معنی بر خاطر اشرف گراں آمدہ"[4] بہر نوع اب تک بادشاہ علماء کرام سے بالکلیہ بدظن نہیں ہوا تھا ہاں یہ ضرور تھا کہ ملا عبداللہ سلطان پوری جنہیں سنت آشیانی نے مخدوم الملک کا خطاب اور شیخ الاسلام کا خطاب عطا فرمایا تھا حاسدوں کی غمازی[5] کی وجہ سے آلۂ تفریح بن کر رہ گئے اور عبادت خانے میں ان کی حاضری خود ان کے لئے وبالِ جان بن گئی۔ مخدوم الملک کا زوال شیخ عبدالنبی صدر الصدور کے عروج کا پیش خیمہ تھا اور چونکہ شیخ عبدالنبی حضرت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کی نسل سے تھے[6] لہٰذا "پادشاہ را چند گاہ نسبت باو آں چناں اعتقاد پیدا شدہ بود کہ کفش پیش پائے او می نہادند" (منتخب التواریخ جلد سوم ص۸۰) مگر ایک طرف تو صدر الصدور کا مبلغ علم اتنا کم تھا کہ ملا عبدالقادر تک کو لکھنا پڑا کہ محدث اور امام اور حافظ ہونے کے باوجود صدر الصدور حدیث[7] الخرم سوء الظن کو الخزم (بخائے مجمہ و رائے مہملہ) سمجھتے تھے اور پڑھاتے تھے[8] اور دوسری طرف "مخدوم الملک و سایر علمائے بدنفس حیلہ گر"[9] کی پیہم مخالفت نے اکبر کو برگشتہ خاطر کر دیا اس پر طرہ یہ ہوا کہ اسی زمانہ میں بادشاہ نے یہ مسئلہ پوچھا کہ بیک وقت کتنی آزاد عورتیں حبالۂ عقد میں رکھی جا سکتی ہیں؟ عبادت خانے کے علماء نے یہ قولِ منصور پیش کیا کہ بیک وقت چار آزاد عورتوں سے زیادہ کا اجتماع جائز نہیں۔ اکبر نے کہا کہ مجھ سے تو شیخ عبدالنبی نے فرمایا تھا کہ نو آزاد عورتوں کے ساتھ بیک وقت نکاح کرنا ایک مجتہد کی نظر میں جائز ہے عرض کیا گیا کہ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا یہی خیال ہے

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم ص۹۹ — [2] "دین الٰہی" ص۳۲ بحوالہ "تیمور لنگ" مصنفہ ہیرالڈ لیمب — [3] منتخب التواریخ جلد دوم ص۲۰۲ — [4] منتخب التواریخ جلد دوم ص۲۰۳ — [5] "اند خبرہائے غریب نقل می کردند ازاں جملہ قبے خاں جہاں گفت کہ مخدوم الملک فتوے دادہ است کہ حج رفتن دریں ایام فرض نیست بلکہ مستوجب ہرہ کاری است وچوں وجہ پرسیدند دلیل گزرانیدہ کہ در راہ خشکی ناسزا از قتل باشاں باید شنید و براہ دریا عہد و قول از فرنگی گرفتہ زبونی باید کشید و دراں عہد نامہ صورت مریم و عیسیٰ علیہ السلام تصویر کردہ اند و آں حکم بت پرستی دارد و دیگرے حیلۂ اسقاط زکوٰۃ و مدد حیلۂ غیر ایں نیز کہ حیل نبی موسیٰ پیش آں شرمندہ است و ہم چنیں سخت و رزالت و خباثت و حیالت و مکاری و دنیا داری و ستم گاری او بظہور پیوست" انتہیٰ ملخصاً (منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۰۳) — [6] "و مخدوم الملک را بقصد ایذا دادن دراں مجالس می طلبیدند و حاجی ابراہیم و شیخ ابوالفضل کہ نو آمدہ بود بمباحثہ او سرمی دادند و تخلیط در ہر سخن او می کردند" (حوالۂ سابق)

[7] منتخب التواریخ جلد سوم ص۸۱ — [8] منتخب التواریخ جلد دوم ص۲۰۴

[9] منتخب التواریخ جلد سوم ص۸۰

بلکہ بعض علماء کے نزدیک " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث وربع" کی ظاہر عبارت سے بیک وقت اٹھا عورتوں سے عقد کرنا جایز ہے لیکن " ایں روایتہا ہمہ مرجوح است وعمل را نمی شاید"۔ اکبر نے ملا عبدالنبی سے دریافت کرو انھوں نے جواب دیا کہ میں نے تو بیانِ اختلاف کیا تھا اباحت کا فتوےٰ نہیں دیا تھا۔ اکبر کو یہ جواب ناگوار ہوا اور کہا کہ بہر تقدیر شیخ با ما نفاق ورزیدہ بود کہ آں زماں چیزے دیگر می گفت وحالا دیگر می گوید وایں تخم در دل جا گرفت"۔ اس عرصہ میں علماء کرام نے فتوےٰ دے دیا " کہ بطریق متعہ آں قدر زن کہ میسر باشد خواستن مباح است وایں در مذہب امام مالک رحمۃ اللہ جایز است" اور اگرچہ نقیب خاں نے موطا امام مالک علیہ الرحمہ سے متعہ کی حرمت کی حدیث پیش کی مگر نقار خانے میں طوطی کی صدا سنی نہیں گئی اور دوسرے علمائے عظام کا کیا ذکر خود ملا عبدالقادر صاحب منتخب التواریخ نے روایاتِ مختلفہ و مذاہب گوناگوں کا ایک بات میں کام تمام کر دیا کہ " متعہ نزدیک امام مالک، رحمۃ اللہ وشیعہ باتفاق مباح ونزدیک امام شافعی و امام اعظم رحمۃ اللہ علیہما حرام مگر آنکہ قاضی مالکی مذہب حکم بمضمون آں بکند آں زماں بمذہب امام اعظم باتفاق مباح می شود وغیر ایں ہمہ قیل وقال وجنگ وجدال است ایں سخن بسیار مستحسن افتاد"۔ قاضی یعقوب حنفی نے " مبارک باشد مباح است" فرما کر بات کو ختم کرنا چاہا مگر اکبر نے حکم دیا کہ آج کے دن سے قاضی یعقوب معزول ہوں اور حسین عرب مالکی ان کی جگہ قاضی مقرر کئے جائیں۔

مخدوم الملک نے جو بقول ملا عبدالقادر کے " سنی متعصب" تھے اور جن کی سعی بلیغ سے " خیلے از طاہرہ وروافض بجائے کہ جہت ایشاں آمادہ ساختہ بودند رفتند" زمانہ باتو نسازد تو بزمانہ بساز پر عمل فرمایا اور ملا عبدالنبی صدر الصدور کے رد میں ایک رسالہ لکھا جس میں مولانا عبدالنبی کی خوبی ہوا سیر اور عاق پدر ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی تحریر فرمایا " کہ شیخ عبدالنبی خضر خاں سروانی راکہ متہم بہ سبِ نبی علیہ السلام بود ومیر جمش راکہ بتہمتِ رفض گرفتہ بودند بناحق کشتہ" لیکن اکبر نہ مخدوم الملک سے صاف ہوا نہ مولانا عبدالنبی سے۔ اس اثنا میں مولانا عبدالنبی نے متھرا کے ایک متمول ہندو کو سبِ نبی کے جرم میں قتل کروا دیا اور بادشاہ کی اجازت کا انتظار بھی نہ کیا۔ ملا عبدالقادر نے دلایل عقلی ونقلی سے بادشاہ کے غصے کو فرو کرنا چاہا لیکن " دماں وقت مردم می دیدند کہ موئے سبلت شاہنشاہی چوں موئے شیر برخاستہ بود فرمودند ایں نامعقول است کہ می گوئی واز آں روز باز ترک دلیری ومجلس مباحثہ نمودہ گاہ گاہ از دور کورنش می کردم وکارہ بار شیخ عبدالنبی روز بروز تنزل پیدا کرد بدربار نمی رفت" انتہیٰ ملخصاً (منتخب التواریخ جلد سوم صفحہ ۸۲)

علماء کرام کے زوال کی رہی سہی کسر شیخ مبارک نے اکبر کو امام زماں اور مجتہد دوراں بنا کر پوری کر دی اور جس محضر میں " افضلیتِ بادشاہ بر جمیع مجتہداں" درج تھی اس پر " صفِ نعال" میں بیٹھ کر مخدوم الملک اور مولانا عبدالنبی کو بھی دستخط کرنا پڑے! لیکن سنی عنصر قریب بہ فنا ہونے کے بعد بھی دینِ الٰہی اس حد تک ضرور باقی رہا کہ اکبر نے توحید کو ہمیشہ اصل اصول سمجھا اور کلماتِ قدسی میں حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو " پیغمبر" کہا۔

شیعہ عنصر ڈاکٹر وسنٹ اسمتھ نے بیرام خاں۔ شیخ گدائی اور میر عبداللطیف کو شیعہ سمجھ کر یہ فصلہ کیا کہ اکبر پر شیعی عقاید کا اثر پڑا اور پروفیسر چودھری نے ان تینوں اثرات کے علاوہ دینِ الٰہی کے صفحات ۱۲۹ و ۱۵۰ پر

۱؎ منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۰۸ — ۲؎ حوالۂ سابق — ۳؎ حوالۂ سابق — ۴؎ منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۰۹
۵؎ حوالۂ سابق — ۶؎ منتخب التواریخ جلد سوم صفحہ — ۷؎ حوالۂ سابق — ۸؎ منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۵۵ —
۹؎ منتخب التواریخ جلد سوم صفحہ ۸۳ — ۱۰؎ اکبر دی گریٹ مغل مصنفہ اسمتھ صفحہ ۳۴۹ — ۱۱؎ آئینِ اکبری جلد سوم صفحہ ۱۸۵ کالم ۱۳۲

ایک چوتھا اثر (یعنی ایران کی سرزمین میں اکبر کے عہدِ طفولیت کا بسر ہونا[1]) فرض کرکے صـ۱۲۳ پر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اکبر کی مذہبی ذہنیت کی تشکیل میں حقیقتہً شیعوں کا ہاتھ تھا اور ہندوستان کے مسلمانوں کے افکار کو اکبر نے جس عدیم المثال آزاد خیالی سے روشناس کیا وہ بڑی حد تک شیعوں کی رہینِ منت تھی۔ میں یہ ماننے کے لئے طیار ہوں کہ اس عصر کے شیعوں کے مقابلہ میں سولھویں صدی عیسوی کے شیعہ اعتزال سے قریب تر تھے۔ یہاں تک کہ اُس زمانہ میں حکماء کا مذہب عام طور سے شیعہ مذہب سمجھا جاتا تھا[2] لیکن مجھے یہ تسلیم کرنے میں تامل ہے کہ اُس زمانہ کے شیعہ کلیتہً آزاد خیال ہوتے تھے۔

جب متعہ کی حلت اکبری دور کے علمائے اہلِ سنت نے تسلیم کرلی اور اکبر کے دربار میں شیعوں کو اظہارِ خیال کا موقع حاصل ہوا تو حکیم ابوالفتح کے علاوہ ہر مقرب شیعہ گرفتارِ ابوبکرہ علی نظر آیا اور بقول ملا عبدالقادر کے سعیِ بلیغ صرف اس امر کی ہوئی کہ مطاعنِ صحابہ بیان ہوں اور بادشاہ کو شیعہ بنایا جائے۔ یہاں تک کہ "چوں تاریخ خواندہ می شد روز بروز اعتقاد از اصحاب فاسد شدن گرفت" (منتخب التواریخ جلد دوم صـ۲۱۱) شیعوں کے اس مذہبی تقشف کا انجام یہ ہوا کہ اکبر اسلام کے مختلف فرقوں کی جنگ و جدل سے گھبرا گیا اور "کارِ بحث از سنی و شیعی و حنفی و شافعی و فقیہ و حکیم گزشتہ در اصلِ اصولِ خلل انداختند ——" (منتخب التواریخ جلد ۲ صـ۲۲۵)۔ اب رہا شیعی اثر کے آغاز[3] کا سوال تو میں یہ سمجھنے سے یکسر قاصر ہوں کہ بیرام خاں، میر عبداللطیف اور شیخ گدائی کو کس بنا پر شیعہ سمجھا گیا؟ مجھے یقین ہے کہ اگر فاضل مستشرقین اور پروفیسر چودھری اصل ماخذ دیکھنے کی زحمت گوارا فرماتے تو اس غلطی کے مرتکب نہ ہوتے۔ ملا عبدالقادر صاحب منتخب التواریخ ازمنۂ وسطیٰ کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے اور ان کے قلم سے سوائے ان لوگوں کے جو ان کے سامنے حیات[4] تھے یا جن سے ملا صاحب کو انتفاع حاصل ہوا تھا کسی مبتدعی[5] یا غیر مسلم[6] کے لئے کوئی

---

[1] میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ پروفیسر چودھری نے یہ نظریہ کیونکر قایم فرمایا کہ اکبر کا بچپن ایران میں بسر ہوا تھا؟ ڈاکٹر اسمتھ اپنے محقق کا کیا ذکر اٹھارویں صدی کے کسی معمولی مورخ نے بھی یہ نظریہ پیش نہیں کیا۔ کرنل میلسن نے ابتدائی درجوں کے لئے جو کتاب لکھی ہے اس میں بھی صاف طور سے درج ہے کہ اکبر کبھی بھی ایران نہیں گیا بلکہ پہلے قندھار میں عسکری مرزا کے پاس رہا بعد ازاں کامران کے ساتھ کابل میں مقیم رہا۔ ("اکبر" مصنفہ کرنل میلسن صـ۵۴) —— [2] "حکیم علی در علوم نقلی تلمذ پیش شیخ عبدالنبی کردہ و باوجود مہارت تام در علوم شرعیہ و کتب سنیہ غلظت در مذہب زیدیہ و تشدد در تشیع چوں سائر حکیمانِ زمانہ برحالِ خود است" منتخب التواریخ جلد سوم صـ۱۳۲ —— [3] ڈاکٹر اسمتھ نے "اکبری گریٹ مغل" کے صفحہ ۵۰ پر اور پروفیسر چودھری نے "دین الٰہی" کے صفحات ۵۲ و ۱۳۱ پر تحریر فرمایا ہے کہ امام حسنؑ اور امام حسینؑ شیعوں کے ہیرو ہیں اور اکبر نے شیعہ اثر کے ماتحت اپنے دو لڑکوں کا نام حسن اور حسین رکھا۔ اے کاش کہ ان حضرات نے اہلِ سنت کے عقائد کی کوئی معمولی سی معمولی کتاب ملاحظہ فرمالی ہوتی تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ اہلِ سنت بھی امام حسن اور امام حسین کو اپنا "ہیرو" سمجھتے ہیں اور اب بھی لاکھوں سنیوں کے نام حسن اور حسین ہیں! —— [4] قاضی نوراللہ نے ملا عبدالقادر کے ساتھ آیۂ غار کی تفسیر میں مناظرہ کیا تھا لیکن اس کے باوجود ملا صاحب نے بے انتہا تعریف کی ہے مثلاً "اگرچہ شیعی مذہب است اما بسیار بصفت و عدالت و نیک نفسی و حیا و تقوی و عفاف و اوصاف اشراف موصوف است" (منتخب التواریخ جلد سوم صـ۱۳۷) —— [5] "دریں ماہ (صفر ۹۹۶ھ) میرزا فولاد بیگ برلاس نیم شبے ملا احمد واعظی را کہ سب صحابہ علانیہ می کرد بہانہ از خانہ برآوردہ کشت" تاریخ آں زمانہ خنجر فولاد و دیگرے خوک سقری والحق آں سگ زمانی کہ نزع داشت فقیر روئے او را بعینہ چوں روئے خوک دید و شیعیان در وقت غسل بنا بر قاعدۂ مذہب خویش می گویند کہ میخے در مقعد او کردہ در میانِ دریای غوطہ ہا دادند" انتہی ملخصاً (منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۳۶۵) یا مثلاً عرفی کی تاریخ وفات "دشمن خدا" درج فرمائی (منتخب التواریخ جلد دوم صـ۳۷۵) یا مثلاً فیضی کی وفات کی یہ دو تاریخیں صـ۴۰۶ پر درج ہیں عروے فلسفی و شیعی و طبیعی و دہری۔ "قاعدۂ الحاد شکست" —— یا مثلاً حکیم ابوالفتح کی تاریخ وفات منتخب التواریخ جلد دوم کے صـ۳۷۱ پر خدایش مزا دھاد" درج ہے۔

[6] "و در سنہ ثمان و تسعین و تسعمایہ (۹۹۸) راجہ تودرمل و راجہ بھگوان داس امیر الامراء بمستقر حجم و مستقر شتافتہ سقر ہما اللہ (حوالۂ سابق) یا منتخب التواریخ جلد دوم کے صـ۲۱۱ پر بیرم کو "حرام زادہ" تحریر فرمایا ہے وغیر ذلک۔

کلمۂ خیر نہیں نکلا لیکن باوجودیکہ بیرام خاں کا قاتل مبارک خاں افغان سنی تھا اور اس نے خان خاناں کو اپنے باپ کے خون کے عوض میں قتل کیا تھا ملا عبدالقادر نے مبارک کو نامبارک اور بیرام خاں کے قتل کو "شربتِ شہادت" سے تعبیر کیا ہے اور یہ مادۂ تاریخی درج کیا ہے ع گفتہ کہ شہید شد محمد بیرام[1] ۔ بے شک اکبرنامہ جلد دوم مطبوعہ نول کشور پریس (۱۸۸۱ء) کے صفحہ ۸۲ پر اکبر کے فرمان میں بیرام خاں کی محبت اہلِ بیت کا ان الفاظ میں ذکر ہے" باوجود لافِ محبت و دوست داری کہ بخاندان طیبین و طاہرین می زد مذلت و خواری ایں فرقۂ شریفہ را عمداً تجویز می نمود و تربیت کردۂ خود را بریں طائفہ کہ تربیتِ الٰہی دارند ترجیح دادہ از ارواحِ مقدسۂ ایں ہمہ بزرگاں ہیچ گونہ شرم و آزرم نداشت" لیکن اگر خاندان طیبین و طاہرین کی دوست داری کو دلیل تشیع سمجھا جائے تو پھر دائرۂ تشیع کو اتنا وسیع کرنا ہوگا کہ قاضی نوراللہ کی مجالس المومنین[2] کے صفحات بھی ناکافی نظر آئیں گے! اسی طرح منتخب التواریخ جلد سوم صـ۱۹۱ کا مندرجۂ ذیل شعر بھی تشیع پر برہانِ صریح نہیں ہے ؎

محبتِ شہِ مرداں مجوز بے پدرے، کہ دستِ غیر گرفت است پائے مادر او

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کا کیا خوب ارشاد ہے:۔ "باید دانست کہ شیعۂ اولیٰ کہ فرقۂ سنیہ تفضیلیہ از در زمانِ سابق ملقب بہ شیعہ بودند و چوں غلاۃ و روافض و زیدیہ و اسمٰعیلیہ بایں لقب خود را ملقب کردند خوفاً عن الالتباس فرقۂ سنیہ تفضیلیہ خود را بہ اہلِ سنت و جماعۃ ملقب کردند۔ حالا واضح شد کہ انچہ در کتب قدیمہ واقع میشود کہ فلاں من الشیعہ او من شیعۃ علی حالانکہ از روساء اہلِ سنت و جماعۃ است راست و فی تاریخ الواقدی والاستیعاب کثیر من ہذا" (تحفۂ اثنا عشریہ) شاید اسی لئے ملا عبدالقادر نے بھی بیرام خاں کے متعلق "لیکن بتفضیل مایل بود"[3] تحریر فرمانے پر اکتفا کی ہے۔

ہاں اب اسے شاہ طہماسپ کے دربار کا اثر کہئے یا غلو فی التفضیل بہرنوع منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۴۱۔۴۰ پر اس "علم مرصع بدرر و جواہر" کا بھی ذکر موجود ہے جس کی طیاری میں "یک کرور زر" صرف ہوا تھا اور جسے بیرام خاں مشہد مقدس بھیجنا چاہتا تھا لیکن بہرنہج یہ امر یقینی ہے کہ اکبر کے دربار میں بیرام خاں کو اہلِ سنت کی طرح رہنا پڑتا تھا اور تبلیغ تشیع کیا معنی اظہارِ تشیع کا موقع بھی حاصل نہ تھا[4] بنا بر ایں بے خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ اکبر کو شیعی عقائد کا علم خان خاناں کے

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۴۵

[2] (الف) "مکر ۴۸۔ ان کے مشہور علماء نے ایک کتاب تصنیف کی ہے اس میں لکھا ہے کہ اہلِ سنت کے اکثر مشائخ اور علماء امامیہ مذہب میں داخل تھے اور بظاہر پردہ داری کرتے تھے۔ اس قسم کی ایک کتاب وفیات الاعیان ہے اس میں بایزید بسطامی سہل بن عبداللہ وغیرہ کو جو اہلِ سنت کے مشہور مشائخ تھے مذہبِ امامیہ میں شمار کیا ہے۔ اس قسم کی کتاب مجالس المومنین میں جو قاضی نوراللہ شوستری کی تالیف کی ہوئی ہے بیسیوں ایسی باتیں موجود ہیں" ملخصاً ترجمہ تحفہ اثنا عشریہ) ۔۔۔ (ب) "اما انچہ از کلام سید نوراللہ نوراللہ مرقدہ مستفاد می شود کہ جناب ایشاں تشیع آنہا (ہارون و مامون عباسی) قابل بودہ پس اول آنکہ تقلیدِ شاں غیر لازم خصوصاً نظر بایں کہ ہمتِ جناب سید ممدوح بسوئے توسیع دائرۂ تشیع چناں مصروف بودہ کہ مثل سید شریف جرجانی و علامہ دوانی را ہم محاط آں دائرہ گردانیدہ و مانند منصور دوانقی را نیز بہ تکلف گنجانیدہ" انتہیٰ ملخصاً (ضربتِ حیدریہ مصنفہ مولانا سید محمد مجتہد)

[3] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۴۰

[4] "خانِ خاناں ہمیشہ رقتِ قلب داشت و بہ سخنانِ اکابر مشایخ رضی اللہ عنہم معتقد و پیوستہ در مجلسِ شریفش سخن از قال اللہ و قال الرسول بود و نماز جمعہ و جماعت از و ہرگز فوت نمی شد و لیکن بتفضیل مایل بود و بہ حافظ محمد امین خطیب می گفت کہ در القاب حضرت امیر کلمۂ چند بیشتر از دیگر اصحاب بیفزای"۔ (منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۴۷۔۴۶)

ذریعہ سے نہیں ہوا۔

میر عبداللطیف کے متعلق علامہ ابوالفضل کے مندرجہ ذیل الفاظ اکبرنامہ جلد دوم مطبوعۂ نول کشور پریس کے صفحہ ۱۵ پر نظر آتے ہیں " ازعدمِ تعصب ووسعتِ صدر در ہند بہ تشیع و در عراق بہ تسنن زبان زدۂ روزگار بود ہمانا کہ رفتارِ میر بصوبِ دارالامن صلح کل[1] بود کہ غالبانِ ہر طائفہ اورا مطعون می داشتند" لیکن ملا عبدالقادر نے (جو میر عبداللطیف کے لڑکے غیاث الدین علی کے ہم سبق تھے) منتخب التواریخ جلد سوم صفحات ۹۷ لغایۃ ۹۹ میں ان باپ بیٹوں کا حال بالتفصیل بیان کیا ہے۔ ملا صاحب کا بیان ہے کہ میر عبداللطف قزوینی کے خاندان والے ہمیشہ سے متعصب سنی رہے ہیں چنانچہ میر عبداللطیف کے والد ماجد قاضی یحییٰ یا انکے کسی عزیز نے شاہ اسمٰعیل صفوی کے خروج کی تاریخ مذہبِ ناحق سے نکالی تھی پھر جب قید ہوئے تو اس حیلے سے نجات پائی کہ مادۂ تاریخ مذہبِ ناحق تھا۔ میر یحییٰ تسنن کے جرم میں اصفہان کے محبس میں ڈیڑھ سال تک قید رہے اور اسی زندانِ بلا میں وفات پائی۔ " و میر عبداللطیف فرار نمودہ برحسب وعدۂ پادشاہ غفراں پناہ[2] متوجہ ہند میشود و سعادت خدمت حضرت اعلیٰ مادریافتہ پادشاہ پیش ایشاں سبقے چند از دیوان خواجہ حافظ وغیرآں خواندہ اند" عبدالقادر نے میر عبداللطیف کے متعلق تحریر فرمایا ہے کہ علوم نقلی وعقلی سے بہرۂ تمام رکھتے تھے[3] اور ان کے لڑکے غیاث الدین علی کو " آیتے است از آیاتِ روزگار و برکتے از برکاتِ زمانہ وثانیِ لوحِ محفوظ[4]" لکھا ہے۔ ان مسلم الثبوت سنی علماء کو شیعہ سمجھنا حیرت خیز ہے۔

شیخ گدائی دہلوی کے متعلق ڈاکٹر وانسنٹ اسمتھ نے اکبر دی گریٹ مغل کے صفحات ۴۳ و ۴۴ پر بالتصریح لکھا ہے کہ وہ شیعہ تھا اور اس کا صدر الصدور ہونا اعاظم اہلِ سنت پر شاق تھا[5] لیکن اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۸۲ پر اکبر کا جو فرمان بیرام خاں کے نام درج ہے اس میں شیخ گدائی کے تشیع کی طرف اشارہ بھی نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس یہ شکوہ ہے کہ بیرام خاں نے اپنے تربیت کردہ کو سادات رفیع الدرجات پر کہ " تربیتِ الٰہی دارند" ترجیح بلا مرجح دی " و اورا بمرتبۂ رسانیدہ بود کہ سوارہ پیش آمدہ بما مصافحہ می نمود" ملا عبدالقادر کا دل منتخب التواریخ کی جلد دوم کی تحریر کے وقت کسی نامعلوم وجہ سے شیخ گدائی

---

[1] غالباً صلحِ کل کے لفظ سے ڈاکٹر اسمتھ نے یہ نتیجہ اخذ فرمایا کہ میر عبداللطیف وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اکبر کو صلح کل کے مسلک کی تعلیم دی (اکبر دی گریٹ مغل صـ۱۴۱ فٹ نوٹ) اور اغلباً میر عبداللطیف کے ایرانی النسل ہونے کی وجہ سے پروفیسر چودھری کو یہ شبہ پیدا ہوا کہ وہ شیعہ تھے! (دینِ الٰہی صفحہ ۱۰۸ و ۵۲)

[2] ملا عبدالقادر نے منتخب التواریخ جلد دوم یا جلد سوم میں کہیں بھی اس امر کی تصریح نہیں کی ہے کہ ہمایوں اور میر عبداللطیف سے کہاں ملاقات ہوئی اور ہندوستان آنے کے متعلق کب بات چیت ہوئی؟ احسن التواریخ مطبوعۂ کلکتہ کے صفحہ ۳۰۹ سے مترشح ہوتا ہے کہ ہمایوں نے شاہ طہماسپ صفوی کے ساتھ چند روز بسر کئے بعد ازاں " شاہ دیں پناہ جشن عظیم ترتیب کردہ ہمایوں پادشاہ را طلب فرمود و نقود و جواہر دکمر مرصع و تاجِ مرصع و خیمہ و ظرگاہ و طبل و علم و بارگاہ بوئے عنایت نمود" شاید اسی زمانہ میں میر عبداللطیف سے ملاقات ہوئی ہو۔ بہرنہج اس وعدے سے ہمایوں اور میر عبداللطیف کے تسنن پر کافی روشنی پڑتی ہے۔

[3] منتخب التواریخ جلد سوم صـ۹۷

[4] منتخب التواریخ جلد دوم صـ۳۰۰

[5] پروفیسر چودھری نے بھی ڈاکٹر اسمتھ کے تتبع میں " دینِ الٰہی" کے متعدد صفحات میں شیخ گدائی کے تشیع کا ذکر کیا ہے اور صفحہ ۵۶ کے فٹ نوٹ میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ شیخ گدائی کے تشیع کا اثر اکبر کے ابتدائی عصر پر کافی پڑا اور اس اثر کا حال منتخب التواریخ میں درج ہے حالانکہ منتخب التواریخ میں اس اثر کا مطلقاً ذکر نہیں ہے۔

طرف سے مکدر تھا اور جلد دوم کے صفحہ ۲۹ پر شیخ گدائی کی مجلس سماع کے متعلق یہ الفاظ موجود ہیں کہ " ازاں سراسر تکلف می
ریدہ دکانِ تزویر ساختہ بود" نیز اسی صفحے پر شیخ گدائی کے حسب کے متعلق بھی " در علوِّ نسب او ہم سخن داشتند" کا جملہ موجود
ہے۔ اسی طرح جلد دوم کے صـ۱۱۹ پر شیخ گدائی کی وفات کو اس انداز سے لکھا ہے کہ " دریں سال شیخ گدائی کنبوی دہلوی کہ حکم شیخوخ
منزول داشت و از طنابل منابل ایام دریں پندار و غرور از جملہ اصنام بود درگذشت و مردۂ خوک کلاں تاریخ یافتند" لیکن
س کے باوجود جلد سوم کا کیا ذکر جلد دوم میں بھی گدائی کے تشیع کا مطلقاً ذکر نہیں ہے۔ جلد سوم میں " ذکر فضلائی کہ جامع اوراق
شرایشاں را ملازمت کردہ و تلمذ نمودہ" کے تحت میں چوتھے نمبر پر شیخ گدائی کا ان الفاظ میں ذکر کیا جاتا ہے " کسب کمالات صوری
ودہ و صحبت افاضل روزگار دریافتہ و چوں از صحبت خانخاناں از نواحی بیکانیر جدا شدہ بدہلی آمد آں زماں ہم معزز و مکرم
د در مزارات مشایخ دہلی قدس اللہ ارواحہم در ایام عرس حاضری شد و مجالس عالی را بحشمت و کرّ و فر تمام ترتیب می داد در
۹۷۶ یا نہ بعالم آخرت شتافت" انتہی ملخصاً۔ یعنی اگر بتکلف تمام شیخ گدائی کو خواہ مخواہ شیعہ تصور کر لیا جائے جب بھی یہ
سلیم کرنا ہوگا کہ اکبر کے دربار میں گدائی کو اظہارِ تشیع کا موقع کبھی بھی حاصل نہیں ہوا۔ ہاں متعہ کی حلّت کے اعلان کے
د عبادت خانے میں شیعوں کو بھی اذنِ بار یابی حاصل ہوا اور انھوں نے اپنے عقاید علی اعلان پیش کئے۔[1] لیکن اگر تاریخ اسلام
ورق گردانی سے صحابۂ کرام کی طرف سے سوئے ظن پیدا بھی ہوا[2] تو اس بغض معاویہ نے حبِّ علی میں غلو کی صورت کبھی بھی
ختیار نہیں کی بلکہ " کلماتِ قدسی" میں شیعہ حضرات پر ایک اعتراض بھی کیا گیا ہے " می فرمودند شگفت آنکہ امامی از خاک
بلا سجہ بر سازد کہ پندارد کہ باخونِ امام آمیختہ است[3]" بے شک شیعہ عنصر کا عقیدۂ توحید پر کافی اثر پڑا یعنی اشعریہ اور
وفیہ کے علی الرغم دینِ الٰہی میں اللہ تعالیٰ عزّ اسمہ کو شکل و صورت سے منزہ سمجھا گیا اور تصوف میں غلو کے باوجود دیدارِ الٰہی
متنع سمجھا گیا جیسا کہ بارھویں قدسی کلمے میں صراحتہً درج ہے کہ " می فرمودند بے صورت را بخواب و بیداری نتواں دید لیکن از
رہ دستی خیال نمودار گردد ہمانا خدا را بخواب دیدن ازاں گونہ باشد[4]"

ممکن ہے کہ بعض اصحاب کو جلال الدین اکبر کے بعض القاب (مثلاً امام عادل۔ خلیفۃ الزماں۔ امام زماں) میں شیعہ
ثرات کے ائمہ معصومین کے القاب کا پرتو نظر آئے لیکن حقیقتِ امر یہ ہے کہ یہ اور ان سے بدرجہا غلو میں بڑھے ہوئے
قاب تشیع کے بجائے یادش بخیر تصوف کے رہینِ منت ہیں[5]

(باقی) محمد عباس طالب صفوی

---

[1] "دینِ الٰہی" صفحہ ۱۳۱

[2] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۱۱

[3] آئینِ اکبری جلد سوم صفحہ ۱۸۶

[4] ایضاً صفحہ ۱۷۹

[5] منتخب التواریخ صفحہ ۸۳ جلد سوم

Mohammedanism by Professor Gibb
Pages 122-123

باب المراسلہ والمناظرہ

(مسئلہ خمر اور کلام مجید کی ایک آیت کا ترجمہ)

ایک دن نواب محمد عباس طالب صفوی (شمس آباد) کا خط ملا جس میں انھوں نے مجھ سے دریافت کیا تھا کہ سورۂ مائدہ کی آیت "لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصلحٰت جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا، ثم اتقوا و احسنوا۔ واللہ یحب المحسنین" میں طعموا کا ترجمہ شاہ رفیع الدین نے کھایا لکھا ہے، مولانا اشرف علی تھانوی اور بعض دوسرے مترجمین نے "کھاتے ہیں" کیا ہے۔ آپ کی کیا رائے ہے۔ میں نے جواب دیا کہ میرے نزدیک شاہ رفیع الدین کا ترجمہ صحیح ہے اور ہر چند عربی میں ماضی کے صیغے مضارع کے مفہوم میں استعمال کئے جاتے ہیں، لیکن اس موقع پر مضارع کا مفہوم اختیار کرنا صحیح نہیں، کیونکہ یہ آیت ان لوگوں کی صفائی میں نازل ہوئی تھی جو حرمت خمر سے پہلے شہید ہو چکے تھے اور اس تخصیص میں تعمیم پیدا کرکے اس کو ایک کلیہ قاعدہ قرار دینا مناسب نہیں۔

اس جواب پر ان کے دو خط مجھے ملے ایک میں لکھا تھا کہ:۔

ازراہِ عنایت چند ایسی مثالیں پیش فرمایئے (تکوینی، تحقیقی اور روز حشر کی آیات کے علاوہ) جس میں ماضی کے صیغے سے مضارع کا کام لیا گیا ہو۔ خود غور فرمایئے کہ جب شرب خمر بظاہر گناہ کبیرہ نہیں ہے (کیونکہ اس پر وعید نار نہیں ہے) تو پھر جن صحابۂ کرام نے اس کی تحریم سے قبل اس کا استعمال کیا تھا اور بعد میں وہ شہادت ایسی نعمت سے بہرہ یاب بھی ہو گئے تو پھر ان صحابۂ کرام کی صفائی کی کیا ضرورت تھی"۔

میں نے اس خط کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ "آپ نے اس سلسلہ میں بعض اور مباحث بھی چھیڑ دیئے ہیں اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نگار کے ذریعہ سے اپنے خیالات کی وضاحت کروں۔

اس کے جواب میں ان کا تیسرا خط موصول ہوا:۔

مطاعی الاجل الاکرم ۔ تسلیم مع التکریم

صحیفۂ شریفہ نظر افروز ہوا ۔ میں نہایت ممنون ہوں گا اگر جناب مستطاب نگار کی کسی قریبی اشاعت میں طعموا کے صحیح ترجمے پر اپنے مخصوص عالمانہ انداز سے سیر حاصل بحث فرمائیں گے ۔ میرے شکوک مندرجۂ ذیل ہیں:۔

اولاً یہ کہ مسلمانوں کے علی الرغم قرآنِ حکیم میں کھانے پینے میں احتیاط کرنے کے بجائے .....

..... کھانے پینے میں خواہ مخواہ احتیاط نہ کرنے پر زور دیا گیا ہے مثلاً "فکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ ان کنتم بایٰتہ مومنین الخ" (الانعام آیات ۱۲۰ ۔ ۱۱۹) یا مثلاً "وانعام لا یذکرون اسم اللہ علیہا افتراءً علیہ سیجزیہم بما کانوا یفترون" الخ (الانعام آیت ۱۳۹) یا خطاً "قد خسر الذین قتلوا اولادہم سفہاً بغیر علم وحرموا ما رزقہم اللہ الخ" (الانعام آیت ۱۴۰) یا مثلاً "قل لا اجد فی ما اوحی الیّ

یشھدون ان اللہ حرم ہذا فان شھدوا فلا تشھد معھم الخ" (الانعام آیت ۱۵۱) کے فوراً بعد "قل تعالوا اتل ما حرم ربکم الا تشرکوا بہ شیئا الخ" ارشاد فرمانا اور اس میں کھانے پینے کی کسی چیز کی حرمت کا مذکور نہ ہونا۔

ثانیاً یہ کہ خود شراب کے متعلق مختلف آیات کی موجودگی اور ان آیات میں جس آیت کو "کذلک یبین اللہ" کی رو سے مُبیّن کہا جا سکتا ہے اس خاص آیت میں صرف فیھما اثم کے ساتھ منافع للناس کے الفاظ موجود ہونا

ثالثاً یہ کہ شراب کی حرمت تسلیم کرنے کے بعد بھی شرب خمر کا گناہ کبیرہ نہ ہونا اور "ان تجتنبوا کبائر الاثم" کی بشارت کے تحت شارب خمر کا دوزخی نہ ہونا۔

رابعاً یہ کہ اگر بسبیل تنزل شرب خمر کو گناہ کبیرہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو آخر اس کی حرمت کے صریح احکام کے نزول سے قبل جن صحابۂ کرام نے شراب پی انھوں نے کیا گناہ کیا؟ اور اسی طرح ربا۔ لحم خنزیر۔ بہتا ہوا خون اور مردار کی حرمت کے احکام سے قبل جن صحابۂ کرام نے سود لیا یا لحم خنزیر وغیرہ کھایا اور اسی حالت میں انتقال کیا انکی "صفائی" کے لئے کون سی آیت نازل ہوئی؟

کیا مندرجۂ بالا حقایق کی روشنی میں یہ ایک تلخ حقیقت نہیں ہے کہ چونکہ بظاہر قرآن حکیم نے انجیل مقدس کی طرح کھانے پینے میں احتیاط سے کہیں زیادہ اہمیت اتقا کو دی، بنا بر ایں سنی اور شیعہ مفسرین نے متفق ہو کر طعموا کی ایک من مانی تفسیر وضع فرمالی تاکہ یہودیوں کی طرح مسلمانوں کو بھی ظواہر کا پابند بنا دیں؟

اس خط و کتابت میں بات کہیں سے کہیں پہونچ گئی اور نواب طالب نے بعض ایسے مسایل بھی چھیڑ دئے جن کا تعلق بظاہر طعموا کے ترجمہ سے نہ تھا۔ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے یہ تمہید اسی لئے اٹھائی ہو کہ خمر کی حرمت کو ذرا ہلکا ثابت کیا جائے اور وہ "گناہِ صغیرہ" کی حد سے آگے نہ بڑھنے پائے۔

یہ خواہش ان کو کیوں پیدا ہوئی، اس پر غور کرنے کی غالباً ضرورت نہیں اور نہ ہم کو اس احتساب کا کوئی حق حاصل ہے۔ اس لئے میں اصل موضوع پر اپنی رائے پیش کرتا ہوں، آیئے سب سے پہلے طعموا والی آیت پر غور کریں۔

اس آیت کا ترجمہ شاہ رفیع الدین اور بعض دوسرے مترجمین نے یہ کیا ہے:۔

"ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور اچھے کام کئے۔ کوئی الزام نہیں کہ (اس سے پہلے) انھوں نے کیا کھایا پیا جبکہ انھوں نے پرہیزگاری کی، اچھے عمل کئے، پھر پرہیزگاری کی اور ایمان لائے، پھر پرہیزگاری کی اور نیک کام کئے اور اللہ دوست رکھتا ہے اچھائی کرنے والوں کو"

بعض دوسرے مترجمین نے جن میں مولانا اشرف علی تھانوی بھی شامل ہیں، ماضی کے تمام صیغوں کا ترجمہ مضارع کے مفہوم میں اس طرح کیا ہے کہ:۔

"ان لوگوں پر جو ایمان لائیں اور اچھے کام کریں کوئی الزام نہیں کہ وہ کیا کھاتے ہیں یا پیتے ہیں وغیرہ وغیرہ"۔

یہ آیت ان صحابہ کی صفائی کے لئے نازل ہوئی تھی جو حرمتِ خمر سے قبل احد کی لڑائی میں شہید ہو چکے تھے۔ لیکن بعد کو بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ مضارع کے مفہوم میں کیا تاکہ یہ ایک عام اصول کی حیثیت سے زمانۂ آیندہ پر بھی منطبق ہو سکے جو میرے نزدیک بالکل غلط ہے۔

اس سے پہلے کہ میں اپنی رائے میں کوئی دلیل پیش کروں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصراً حرمتِ خمر کی تاریخ بیان کر دیجائے۔

رسول اللہ کے زمانہ میں مکہ اور مدینہ دونوں جگہ لوگ شراب کے عادی تھے اور اس کے حرام قرار دینے کا کوئی سوال آپ کے سامنے نہ تھا بلکہ سورۂ نحل کی بعض آیتوں میں اس کے مفید ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: مثلاً:۔

(۱) "ثم کلی من کل الثمرات فاسلکی سُبل ربک ذُللا، یخرج من بطونہا شراب مختلف الوانہ فیہ شفاء للناس"
(۲) "ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا"

ان آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کھجور اور انگور وغیرہ کا افشردہ سکر پیدا کرنے کی حد تک پینا بھی رزق حسن اور شفاء للناس سمجھا جاتا تھا۔

بعد کو جب آپ نے میخواری کے بُرے نتائج پر غور کیا تو سب سے پہلے اس آیت کے ذریعہ سے لوگوں کو متوجہ کیا۔ "یسئلونک عن الخمر والمیسر۔ قل فیہما اثم کبیر ومنافع للناس، واثمہما اکبر من نفعہما"۔ (یعنی شراب اور جوا دونوں ایسے فعل ہیں جن میں نقصان زیادہ ہے اور نفع کم)

بعض صحابہ جو بہت محتاط تھے انھوں نے اس آیت کے نازل ہوتے ہی شراب ترک کردی، پھر بھی بہت سے لوگ پیتے رہے۔ اس کے بعد جب رسول اللہ نے دیکھا کہ بعض صحابہ نشۂ شراب کی حالت میں نماز ادا کرنے سے پرہیز نہیں کرتے اور وہ کچھ کا کچھ پڑھ جاتے ہیں، تو پھر آپ نے دوسرا نسبتاً زیادہ سخت قدم اٹھایا اور "لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" کا حکم نافذ فرمادیا۔ یہ دوسرا حکم یقیناً زیادہ واضح تھا، اس لئے بہت سے صحابہ جنھوں نے شراب نہ چھوڑی تھی، تائب ہوگئے۔ تاہم چونکہ ابھی تک کوئی قطعی حکم حرمتِ خمر کا نازل نہ ہوا تھا اس لئے پھر بھی یہ مشغلہ جاری رہا۔ زیادہ سے زیادہ لوگ یہ احتیاط کرتے تھے کہ شراب پیکر نماز ادا نہ کریں۔

آخر کار رسول اللہ جو حالات کا نہایت غایر مطالعہ کر رہے تھے اس نتیجہ پر پہونچے کہ جب تک حرمتِ شراب کا قطعی حکم نافذ نہ ہوگا، لوگ باز نہ آئیں گے۔ زمین پہلے ہی سے طیار ہوچکی تھی، لوگوں میں ترکِ خمر کا رجحان پیدا ہوچلا تھا۔ اس لئے اب آپ نے آخری قدم اٹھایا اور "انما الخمر والمیسر والانصاب رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون" کی آیت سے شراب بغیر کسی استثناء کے ہر حالت میں حرام قرار دیدی گئی۔

اس تمہید کے بعد اب اُس آیت پر آیئے جس کے ترجمے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ آیت زیر بحث اسی آیت کے بعد کی ہے جس میں شراب کو "رجس من عمل الشیطان" ظاہر کیا گیا ہے اور اس طرح سیاق وسباق کے مطالعہ کے بعد معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حرمتِ خمر کے بعد بعض لوگوں کو جو بہت سادہ وغیر منطقی ذہنیت رکھتے تھے یہ خیال پیدا ہوا ہوگا کہ جب شراب اتنی ناپاک ونجس چیز ہے تو وہ صحابہ جو اس کے عادی تھے اور شراب خواری ترک کئے بغیر مرگئے تھے ان کا کیا حشر ہوگا۔ اور انکی اسی مستقبل کیفیت دور کرنے کے لئے وہ آیت نازل ہوئی جس کا ترجمہ اس وقت زیر بحث ہے۔

نواب صاحب کا یہ کہنا درست ہے کہ "حرمتِ خمر کے صریح احکام کے نزول سے قبل جن صحابہ نے شراب پی انھوں نے کوئی گناہ نہ کیا تھا اس لئے ان کی صفائی کی بھی ضرورت نہ تھی، لیکن نواب صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ عرب کے عوام یہ منطقی ذہنیت نہ رکھتے تھے اور یقیناً انکے ذہن میں وفات پاجانے والے صحابہ کے حق میں خطرہ پیدا ہوا ہوگا اور اسی خطرہ کو دور کرنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی اور اسی لئے طعموا وغیرہ کا ترجمہ ماضی کے مفہوم میں ہونا چاہئے۔

علاوہ اس کے اگر اس ترجمہ کو صحیح مان لیا جائے جو مولانا اشرف علی وغیرہ نے کیا ہے تو پھر آیت کا مفہوم یہ قرار پائے گا کہ "جو لوگ اچھے کام کریں، پرہیزگار بنے رہیں تو پھر کوئی مضایقہ نہیں جو چاہیں کھائیں پئیں"، یعنی اس صورت میں شراب کا استعمال بھی جائز ہوجائیگا اس کا جواب اگر یہ دیا جائے کہ اس آیت میں شرط پرہیزگاری کی لگادی گئی ہے اور جو شخص پرہیزگار ہوگا ظاہر ہے وہ شراب نہ پئے گا تو اس صورت میں "لیس علی الذین جناح ما طعموا" کا ٹکڑا بالکل ہی بیکار ہوجاتا ہے۔ کیونکہ یہ فرض کرنے کی صورت میں کہ متقی شخص یقیناً شراب سے پرہیز کرے گا یہ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی "جو چاہو کھاؤ پیو"۔

الغرض طعموا وغیرہ کا ترجمہ مضارع کے مفہوم میں کرنا میرے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ اس طرح آیت کی شان نزول اور اس کے سیاق و سباق سے اقتضاء سے ہٹ جانے کے علاوہ آیندہ کے لئے ایک بڑا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے اور ہر وہ شخص جو پابند صوم و صلوٰۃ ہے، متقی و پرہیزگار ہے اس ترجمہ کی بناء پر شراب پینا اپنے لئے جایز قرار دے سکتا ہے۔

نواب صاحب نے اسی سلسلہ میں ایک اور عجیب بات فرمائی ہے کہ شرب خمر گناہ کبیرہ نہیں ہے کیونکہ شارب خمر کے لئے وعید نار قرآن پاک میں موجود نہیں ہے۔ معلوم نہیں کسی گناہ کے صغیرہ یا کبیرہ ہونے کی یہ شناخت انھوں نے کیوں لکھی ہے کہ جس گناہ کی سزا جہنم ہو وہ کبیرہ گناہ ہے اور جس گناہ کی سزا میں کوئی وعید نار نہ پائی جائے وہ گناہ صغیر ہے۔

جس حد تک فقہ کا تعلق ہے کوئی مذہب و مسلک ایسا نہیں جس نے میخواری کو معصیت کبیرہ قرار دیا ہو۔ نووی کی منہاج (شافعی مسلک کے لئے)۔ فتاوائے عالمگیری (مسلک احناف کے لئے)۔ زرقانی کی شرح موطا (مالکی مسلک کے لئے) اور شرائع الاسلام (شیعی مسلک کے لئے) ملاحظہ فرمایئے، ان سب نے میخواری کو کبائر میں شامل کیا ہے۔

اگر نواب صاحب کا معیار صحیح مانا جائے تو پھر کتنی مزہ کی بات ہے کہ زنا بھی معصیت کبیرہ نہ ہوگی، کیونکہ اس کے لئے بھی وعید نار موجود نہیں ہے۔

شرک و کفر کو چھوڑ کر تمام وہ معاصی جن کے لئے شرع میں تعزیر مقرر ہے اجراء حدود کے بعد معاف ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی نے شراب پی اور اس پر حد جاری ہو گئی یا کسی نے زنا کیا اور اس کے دُرّے لگا دئے گئے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مجرم کو اس کے کئے کی سزا مل گئی اور اب اس کے دوزخ میں بھیجے جانے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کسی ایسے جرم کا جرم ظاہر نہ ہو سکا اور اس پر حدود شرعی جاری نہ ہو سکے تو البتہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا اسے کیا اور کیسی سزا دے گا، اور جس حد تک میخواری کا تعلق ہے ہم سمجھتے ہیں کہ خدا نے اس کی بھی تعیین کر دی ہے۔

نواب صاحب شاید یہ تو ضرور تسلیم کرتے ہوں گے کہ شراب خواری فسق میں داخل ہے اور فسق کو خدا نے "بئس الاسم" (سورۂ حجرات) کہا ہے۔ اسی کے ساتھ نواب صاحب کو بھی اس سے انکار نہ ہوگا کہ رجس اور عمل شیطان کے زیادہ سخت الفاظ کسی معصیت کی برائی ظاہر کرنے کے لئے نہیں ہو سکتے اور شراب کو قرآن نے "رجس من عمل الشیطان" ہی ظاہر کیا ہے۔

اب رہی وعید نار سو میں سمجھتا ہوں کہ قرآن میں یہ بھی موجود ہے۔ سورۂ دخان میں ارشاد ہوتا ہے کہ:۔

ان شجرۃ الزقوم طعام الاثیم"۔ نواب صاحب کے نزدیک میخوار اثیم تو ضرور ہوگا اور "شجرۃ الزقوم" غالباً دوزخ کا تحفہ ہے، جنت کا نہیں۔

طالب صاحب نے مسئلۂ خمر میں **بیّن اللہ** کی آیت کو **مبیّن** ظاہر کیا ہے حالانکہ یہ آیت درمیانی زمانہ میں نازل ہوئی تھی اور آخری آیت جس کے ذریعہ سے شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے "رجس من عمل الشیطان" والی آیت ہے۔

اس سلسلہ میں ایک بات البتہ غور طلب ہے آپ کے لئے بھی اور طالب صاحب کیلئے بھی وہ یہ کہ سورۂ مایدہ کی زیر بحث آیت میں دو بار بار ایمان و اتقاء کا ذکر کیا گیا، صرف اس قدر کہہ دینا کافی تھا کہ "لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا" اور اس کے بعد پھر کئی بار اتقوا، آمنوا کو دہرایا گیا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ چونکہ انسان پر تین حق عاید کئے گئے ہیں، حق اللہ، حق العباد، اور حق النفس، اس لئے اتقوا اور آمنوا کی تکرار سہ گانہ انھیں تینوں حقوق سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آئی۔

جشنِ غلامی

فضا ابن فضیی :-

خونچکاں ہیں فوارے، شعلہ زن ہیں پیمانے
اف یہ رنگ و نکہت کے "مرمریں بلا خانے"

باغ سے بیاباں تک انقلاب بکھرے ہیں
خونِ بے گناہی سے تخت و تاج نکھرے ہیں

پوجتے ہیں پیمانے سوزِ تشنہ کامی کو
بھولتی نہیں دنیا رنجِ ناتمامی کو

جنتوں کا دھوکا ہے اب سیاہ خانوں پر
عشرتوں کے سجدے ہیں غم کے آستانوں پر

پھول بن کے مہکی ہے چوٹ کتنے سینوں کی
نیشتر ہے غربت کا ہر شکن جبینوں کی

اُف! نسیم لوٹے گی اس چمن سے کیا لیکے
حاشیہ لہو کا ہے ہر ورق پہ لالے کے

آہ! کن چراغوں نے آندھیوں سے سازش کی
کن قمر نشینوں نے رات کی پرستش کی

یہ غلام صبحوں کی مستعار "تابانی"،
ختم ہو نہیں سکتی ذہن و دل کی ویرانی

بن سنور کے نکلے ہیں بت سیاہ فامی کے
ہیں نگار خانوں میں جشن بس غلامی کے

مانی جائسی :-

مثلِ بلبلِ گل بہ گل جانا مری خو ہی نہیں،
ورنہ دُنیا میں حسیں لاکھوں ہیں اک تو ہی نہیں،

ظاہری شانِ محبت بھی مٹا دی اس نے آج
وہ ادائیں ہی نہیں وہ چشم و ابرو ہی نہیں

یہ تغیر یہ فضا کی کار فرمائی تو دیکھ
میں وہی میں ہوں، مگر افسوس وہ تو ہی نہیں

چین کس کروٹ لے یارب، کہ میرے واسطے
زندگی میں ترکِ الفت کا تو پہلو ہی نہیں

ہائے دل کی سادہ لوحی، وائے بدبختی مری،
اُن سے امیدِ وفا ہے جن پہ قابو ہی نہیں

صحنِ گلزارِ محبت میں ہے اک رنگیں فریب
حسن کا وہ گل، وفا کی جس میں خوشبو ہی نہیں

بوند اک خونناب دل کی مرا ہر شعر ہے
یہ سرشکِ خوں ہے مانی، محض آنسو ہی نہیں

ندیم جعفری :-

بھولیں گے نہ افسانہ تا عمرِ رواں تک
پہنچیں گے سے دہرائیں گے گزرے گی جہاں تک

سنتا نہیں کوئی بھی تباہی کا فسانہ
پہونچی ہے گراں گوشیٔ احباب یہاں تک

دیکھی ہیں بہت تیری جوانی کی بہاریں،
گزرے ہیں کئی بار یونہی باغِ جناں تک

ہم نے جو کبھی شوق کی روداد کہی تھی
اب یہ نہیں معلوم وہ پہونچی ہے کہاں تک

شیر جھنجھانوی :-

اُس کو نہ پا سکے گی تمھاری نظر کہیں
ہوتی ہے جس کی شام کہیں اور سحر کہیں

یہ حادثاتِ عشق نہیں ہیں تو اور کیا
منزل کہیں ہے، دل ہے کہیں راہبر کہیں

اے عشق اُن کی چشمِ عنایت سے ہوشیار
دھوکا نہ دے یہ شیوۂ نا معتبر کہیں

کل تک غمِ حیات سے اُکتا رہے تھے ہم
اب غم یہ ہے کہ زیست نہ ہو مختصر کہیں

اے دل نہ لذتِ غمِ پنہاں بیان کر
خود ہی تڑپ اُٹھے نہ ترا چارہ گر کہیں

اب تک میں بندگی میں تعین نہ کر سکا
دل ہے کہیں، جبیں ہے کہیں اور نظر کہیں

سب ان کو دیکھتے ہیں مجھے دیکھنے کے بعد
کچھ اور کہہ نہ دے یہ مری چشمِ تر کہیں

مجھ کو یہ لذتِ خلشِ دل حرام ہو
میں نے تمھارا نام لیا ہو اگر کہیں

وہ اور تجھ کو لذتِ آزار بخش دیں
یہ بھی نہ ہو مشیرِ فریبِ نظر کہیں

اکرم دھولیوی :-

کسی کی یاد نے لی دل میں انگڑائی تو کیا ہوگا
چھلک اُٹھا اگر جامِ شکیبائی تو کیا ہوگا

ابھی تو بجلیوں کا ہے اثر میرے نشیمن تک
خدا نا کردہ گلشن پر بھی آنچ آئی تو کیا ہوگا

ہجومِ شوق و آدابِ وفا طرفہ قیامت ہے
گئی اُن پر جو دل کی ناشکیبائی تو کیا ہوگا

تغافل پر مرے دل کا یہ عالم ہے محبت میں
کہیں اُس نے نگاہِ لطف فرمائی تو کیا ہوگا

سنانا چاہتا ہوں قصۂ غم اُن کو میں لیکن
مبادا کہتے کہتے آنکھ بھر آئی تو کیا ہوگا

چھپا رکھا ہے اپنے آپ کو تم نے مگر اکرم
جو کوئی دل حقیقت سامنے آئی تو کیا ہوگا

حیات لکھنوی :-

شدتِ غم نے مجھے چین سے مرنے نہ دیا
منزلِ صبر سے خاموش گزرنے نہ دیا

میں تو پھولوں کی تمنا میں تھا لیکن تم نے
دامنِ شوق کو کانٹوں سے بھی بھرنے نہ دیا

کچھ تو اُن کی بھی خوشی تھی کہ میں دیوانہ رہوں
کچھ مرے دل نے بھی قسمت کو سنورنے نہ دیا

مجھ سے طوفان نے اک بار چھپا کر ساحل
پھر مرے واسطے موجوں کو اُبھرنے نہ دیا

پھول بھی جھوم اُٹھے، کھل گئیں کلیاں بھی حیات
مجھ کو پیغامِ خوشیِ بادِ سحر نے نہ دیا

مطبوعات موصولہ

شعر و سخن چوتھا حصہ تذکرہ ہے شعراء اُردو کا ہندی میں جس کے تین حصے اس سے قبل شایع ہو چکے ہیں۔ اس جلد کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے ایک کا نام "نئی پرانا دھارا" ہے جس میں داغ اور داغ کے ۲۶ شاگردوں کا ذکر کیا گیا ہے اس میں سیماب اکبرآبادی، جوش ملسیانی، ناطق گلاوٹھی، سایل دہلوی، آغا شاعر، بیخود دہلوی، نوح ناروی خصوصیت کے ساتھ قابلِ ذکر ہیں۔ اسی حصہ میں ناطق کے شاگرد آتشی اور آزاد انصاری کے شاگرد اکبر حیدری کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔

دوسرے حصہ کا نام نئی لہر ہے، اس میں ۸۹ شعراء کا ذکر پایا جاتا ہے ہم نہیں سمجھتے کہ نئی لہر سے کیا مراد لی گئی ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں بعض ایسے شعراء بھی شامل ہیں جن کی شاعری مفہوم و تکنک دونوں حیثیتوں سے کلاسکل یا نیم کلاسکل حیثیت رکھتی ہے۔

بہت کم شعراء ایسے ہیں جن کے حالات درج کئے گئے ہوں اور بعض کے تو صرف ایک دو اشعار ہی پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ہم اس مجموعہ کو نہ صحیح معنے میں تذکرہ کہہ سکتے ہیں، نہ انتخاب، بلکہ یہ ایک بیاض ہے یا کشکول جو اُردو داں طبقہ کے لئے تو نہیں، لیکن ہندی داں جماعت کے لئے یقیناً مفید ہے۔ افسوس ہے کہ اُردو کے بعض الفاظ کا صحیح تلفظ ہندی رسم خط میں ظاہر نہیں کیا جا سکتا، اس لئے ہو سکتا ہے کہ محض ہندی داں حضرات بعض اشعار کو وزن کے لحاظ سے صحیح نہ پڑھ سکیں۔ علاوہ اس کے ایک غلطی یہ کی گئی ہے کہ حرف عطف کے تلفظ کے لئے ہر جگہ اور استعمال کیا گیا ہے۔ حالانکہ صرف پیش کے ماترا سے اسے ظاہر کرنا چاہئے تھا۔ تین حصے اس کتاب کے اس سے قبل شایع ہو چکے ہیں اور ہمیں جناب "اجودھیا پرشاد گویلی" کا ممنون ہونا چاہئے کہ انھوں نے اس طرح اُردو شاعری کو ہندی جاننے والوں تک پہونچانے میں بڑی محنت سے کام لیا۔ کتاب نہایت خوشنما مجلد شایع کی گئی ہے اور بھارتی گیان پیٹھ کاشی سے تین روپیہ میں مل سکتی ہے۔ سایز کتابی ضخامت ۲۵۶ صفحات

رائے وقت مجموعہ ہے، پروفیسر نظام الدین اس گوریکیرام۔ اے (سنٹ زیوئرس کالج بمبئی) کی چند ادبی تقریروں کا جسے رائٹرس امپوریم بمبئی نے شایع کیا ہے۔ ہم ان تقریروں کو مقالات اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ ان سے بیں جو مختلف ادبی جلسوں اور تقریبوں میں وقت کے وقت کی گئی تھیں، لیکن اس کے باوجود ان میں کافی معنویت پائی جاتی ہے

پروفیسر نظام الدین اسی کالج کے طالب علم تھے اور بعد کو یہیں انھوں نے اپنے ذوق و اکتسابات علمی کی بدولت سے ایک اردو و فارسی استاد کی حیثیت حاصل کی۔ سنٹ زیوئرس کالج خالص انگریزی ماحول کی درسگاہ ہے، لیکن یہ صرف گوریکر صاحب کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ وہاں بزم اُردو بھی قایم ہو گئی اور پچھلے دس سال سے بڑی گرانقدر خدمات زبان کی انجام دے رہا ہے۔

کتاب مجلد شایع کی گئی ہے اور کتابت و طباعت وغیرہ صاف و پسندیدہ ہے ضخامت ۴۰ صفحات، قیمت دو روپیہ۔

کشمکش ڈرامہ ہے سید رفیع الدین و شفاق صدر شعبۂ اُردو ناگپور یونیورسٹی کا لکھا ہوا جو موضوع اور تکنک دونوں حیثیتوں سے ایک اصلاحی ناول کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ڈرامہ میں فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ اسلام میں زندگی کا صحیح تصور کیا ہے اور دنیائے تمدن میں اس کے بتائے ہوئے اصول کس قدر شایستہ مفید و ہمہ گیر ہیں۔ یہ تمام باتیں مکالموں کے ذریعہ سے بتائی گئی ہیں اور اس سلسلہ میں ان شکوک و اوہام کو بھی دور کیا گیا ہے جو غیر اسلامی محاذ کی طرف سے اسلام کے خلاف ظاہر کئے جاتے ہیں۔ اسی لئے یہ ڈرامہ در اصل مفکرانہ تصنیف ہے جس میں نظریوں اور منطقی استدلالات کے خشک اصول سے ہٹ کر بات چیت کے ذریعہ اخلاق کی صحیح تعلیم دی گئی ہے۔ یہ ڈرامہ نہ اسٹیج کے لئے لکھا گیا ہے اور نہ اس لئے کہ اسے ڈرامائی اصول سے پرکھا جائے، بلکہ محض اس لئے کہ قصہ یا ناول سمجھ کر لوگوں کو اس کا

پڑھنا گوارا ہو جائے۔

زبان بہت صاف وسلیس ہے اور ادبی خوبیوں سے خالی نہیں۔ ضخامت ۲۳۲ صفحات۔ قیمت تین روپیہ، ملنے کا پتہ:- بیت الاشاعت چھاؤنی، ناگپور۔

اکبر نامہ اکبر اور اکبر کی شاعری پر مولانا عبدالماجد دریابادی کے تیرہ مقالوں کا مجموعہ ہے جن میں سے اکثر صدق میں شایع ہو چکے ہیں۔

عبدالماجد صاحب، اکبر کے نہایت غالی مداحوں میں سے ہیں، اس لئے ممکن ہے یہ مقالے انتقادی حیثیت سے زیادہ بلند چیز نہ ہوں، لیکن اس لحاظ سے کہ اکبر کی زندگی کے بعض اہم واقعات، تلمیحی اشارات، اور اس وقت کے سیاسیات کے مختلف پہلو بھی ہمارے سامنے آجاتے ہیں، یہ مجموعہ اپنی جگہ بڑی دلچسپ ومفید تصنیف ہے، اکبر اپنے رنگ کے منفرد شاعر تھے اور طنز وظرافت کے پردہ میں وہ بہت کچھ کہہ گئے ہیں۔ لیکن اس سلسلہ میں انھوں نے مذہب ومذہبیات سے ہٹ کر سیاسیات یا قومیات پر جو کچھ لکھا ہے وہ کسی فکر غایر کا نتیجہ نہیں ہے۔ اکبر اپنی فطرت کے لحاظ سے کچھ ایسے واقع ہوئے تھے کہ اگر وہ شاعر نہ ہوتے تو پابند روایات واعظ ہوتے اس لئے اگر ان کی شاعری کے رنگ روپ کو مٹا کر ان کے خیالات کے صحیح خط وخال کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ اپنے اندر زیادہ گہرائی نہیں رکھتے۔ مگر عبدالماجد صاحب نے سطح ومعنی کے فرق کو محسوس نہیں کیا اور وہ اس باب میں کوئی صحیح رائے قایم نہ کرسکے۔ ظریفانہ رنگ اختیار کرنے سے پہلے اکبر کلاسکل رنگ تغزل کے شاعر تھے اور ان کے کلیات میں کافی تعداد غزلوں کی بھی پائی جاتی ہے، چنانچہ عبدالماجد صاحب نے ایک مقالہ انکے "عشق وتغزل" پر بھی لکھا ہے اور اچھا لکھا ہے۔

لوگوں نے اکبر کے حالات بھی لکھے ہیں، ان کی شاعری پر متعدد تبصرے بھی ہوئے ہیں، مختلف ترتیبوں کے ساتھ ان کا کلام بھی کئی بار شایع ہو چکا ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اکبر کی شاعری کے تاریخی پہلو پر اس وقت تک کسی نے واضح روشنی نہیں ڈالی تھی اور اس کمی کو یہ کتاب بدرجۂ اتم پورا کرتی ہے۔ الغرض یہ مجموعۂ مقالات اکبر کی شاعری اور ان کی زندگی پر اتنی جامع ودلچسپ چیز ہے کہ ان لوگوں کے لئے جو اکبر کی شاعری سے دلچسپی رکھتے ہیں اس کا مطالعہ اتنا ہی ضروری ہے جتنا غالب کے سمجھنے کے لئے یادگار غالب کا۔

کتابت طباعت وغیرہ میں کافی اہتمام سے کام لیا گیا ہے۔ ضخامت ۲۸۲ صفحات۔ قیمت تین روپیہ۔
ملنے کا پتہ:- انوار بک ڈپو لکھنؤ

بچکانہ قاعدہ بچوں کی ابتدائی تعلیم کا مسئلہ بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور کچھ عرصہ سے لوگ محسوس کر رہے ہیں کہ اب "بغدادی قاعدہ" سے کام نہیں چل سکتا۔ چنانچہ اس وقت تک متعدد حضرات نے متعدد قاعدے لکھے اور ان میں سے بعض مقبول بھی ہوئے، لیکن اس وقت تک مقصود حسن صاحب حنیف کے مرتب کئے ہوئے قاعدہ کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی، حالانکہ میں سمجھتا ہوں کہ اس وقت جتنے قاعدے بازار میں ملتے ہیں ان میں سب سے زیادہ سادہ، مفید یہی ہے۔ اسکے تین حصے ہیں جن میں بچوں کی نفسیات کو سامنے رکھ کر مفرد الفاظ سے مرکب الفاظ تک ان کو پہونچایا گیا ہے۔ افسوس ہے کہ حنیف صاحب اس وقت تک انھیں بازار میں نہیں لائے ورنہ وہ کافی مقبول ہو چکے ہوتے۔

ہر حصہ کی قیمت ۲ر ہے اور فرید کے پتہ سے مل سکتا ہے:- مقصود حسن صاحب مکان $\frac{D-2}{17}$ محلہ جوہری۔ چوک لکھنو

شعلۂ ندا بعض کتابیں ایسی ہوتی ہیں جن کا سن لینا کافی ہوتا ہے، بعض ایسی ہوتی ہیں کہ انھیں پڑھنے کو جی چاہتا ہے اور کم ایسی ہوتی ہیں جنھیں سننے کو بھی جی چاہے اور پڑھنے کو۔ خصوصاً عہد حاضر کے دواوین وکلیات کہ

ان میں تو مشکل ہی سے کوئی مجموعہ ایسا نظر آتا ہے جسے محفوظ رکھنے کا خیال دل میں پیدا ہوتا ہو۔
شعلۂ ندا جس وقت مجھے ملا تو یہ دیکھ کر کہ کسی صاحب کا مجموعۂ کلام ہے، ایک طرف ہٹا کر رکھ دینا چاہا لیکن اتفاق سے جلد کھلی تو شاعر کی تصویر نظر آئی اور اس کے نیچے یہ شعر:-

تہی ز شوق و لبالب ز جلوہ جانِ من است
خرابہ ایست ز مہتاب حیرت آبادے

مجھے حیرت ہوئی کہ اس زمانہ میں یہ آواز کیسی! ایک ورق اُلٹا، دوسرا اُلٹا اور یہ حیرت بڑھتی رہی یہاں تک کہ کامل دو گھنٹہ تک اس کے مطالعہ میں صرف ہو گئے۔

"نقشِ ندا" مجموعہ ہے اجتبیٰ حسین رضوی ام۔اے کے کلام کا جو راجندر کالج چھپرا میں فارسی کے لکچرر ہیں اور اُن چند استادوں میں سے ہیں جن کو صحیح معنی میں استاد کہا جا سکتا ہے

سب سے پہلے رُباعیاں نظر آتی ہیں جو حکمت و حیرت، ساقی و مینا، کوزہ و سبو، نذر بارگاہ اور سلک شکستہ کے مختلف عنوانوں سے مرتب کی گئی ہیں، اس کے بعد منظومات درج ہیں، پھر قصاید جو صرف منقبت کے ہیں اور جو چیز ان سب میں مشترک پائی جاتی ہے وہ شاعر کا صاحبدلانہ اندازِ فکر ہے۔

سید حسین احمد صاحب نے جو اس مجموعہ کے ناشر ہیں لکھا ہے کہ رضوی کی شاعری غالب، اقبال اور شاد سے بہت متاثر نظر آتی ہے، لیکن جس حد تک معنویت کا تعلق ہے اگر غالب و اقبال کی جگہ بیدل لکھدیا جاتا تو شاید زیادہ مناسب ہوتا۔ زبان بیشک شاد کی ہے اور رضوی کا کمال یہی ہے کہ شاد کی زبان میں انھوں نے بیدل کو پیش کیا۔

فاضل ناشر نے ابتدا میں جو حالات رضوی کے تحریر کئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر پر ایک دور "بہ خود خزیدگی" کا بھی گزر چکا ہے اور غالباً یہی وہ چیز تھی جس نے بیدل کی زبان میں:-

خونے بہ جگر جمع کن و رنگِ بروں آ

کی منزل تک انھیں پہونچایا۔

اچھا ہی ہوا کہ یہ دور جلد ختم ہو گیا ورنہ شاید وہ

سازِ ما سوخت از ترانۂ ما

کے حدود تک پہونچ جاتے اور ہم اس مجموعہ سے محروم رہتے۔

یہ کہنا کہ رضوی کی شاعری ان کے عمیق فلسفیانہ تاثرات کا نتیجہ ہے یا یہ کہ جو کچھ انھوں نے کہا ہے وہ ایک صاحب فکر و نظر شاعر ہی کے قلم سے نکل سکتا تھا، بہت معمولی و پامال قسم کا تبصرہ ہوگا۔ کیونکہ جو چیزیں "بصیرت و اعتبار" سے تعلق رکھتی ہیں ان کا تبصرہ نہیں بلکہ صرف مطالعہ کیا جاتا ہے۔

ضرورت تھی کہ رضوی صاحب کے کلام کا کچھ حصہ پیش کر کے اس کی خصوصیات کو نمایاں کیا جائے لیکن تبصرہ کے سلسلہ میں یہ ممکن نہیں۔ اس کے لئے ایک مستقل مضمون کی ضرورت ہے جسے بشرط توفیق ہم کسی آیندہ اشاعت میں پیش کریں گے۔

مجموعہ نہایت اہتمام سے مجلد شایع کیا گیا ہے اور سید حسین احمد صاحب ایڈوکیٹ چندر گلی پٹنہ سٹی سے مل سکتا ہے قسم اول کی قیمت چار روپیہ ہے اور قسم دوم کی دو روپیہ چار آنے۔

ستوباتِ نیاز

(تین حصوں میں)

نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات
ی اسلامت بیان، رنگینی اور
ن کے لحاظ سے فن انشا میں
پہلی چیز ہیں اور جن کے سامنے
غالب بھی پھیکے معلوم ہوتے ہیں
ڈیشنوں میں پہلے ایڈیشن کی
ں کو دور کیا گیا ہے اور ۲۸ پونٹ
ذیر طاعت ہوئی ہے۔
ر حصہ کی چار روپیہ علاوہ محصول

شہاب کی سرگزشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم النظیر افسانہ
جو اُردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ
سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے
اس کی زبان و تخیل، اس کی نزاکت
بیان اس کی بلندی مضمون اور
اس کی انشا عالیہ سحر حلال کے
درجہ تک پہونچتی ہے۔ یہ اڈیشن
نہایت صحیح اور خوش خط ہے۔
قیمت دو روپیہ
علاوہ محصول

جذباتِ بھاشا

جناب نیاز نے ایک دلچسپ تمہید
کے ساتھ بہترین ہندی شاعری کے
نمونے پیش کر کے اُن کی ایسی تشریح
کی ہے کہ دل بیتاب ہو جاتا ہے،
اُردو میں یہی سب سے پہلی کتاب اس
موضوع پر لکھی گئی ہے جس میں ہندی
شاعری کے بے مثل نمونے نظر
آتے ہیں۔
قیمت بارہ آنے
علاوہ محصول

شاعر کا انجام

جناب نیاز کے عنفوان شباب کا
لکھا ہوا افسانہ، حسن و عشق کی تمام
نشہ بخش کیفیات اس کے ایک
ایک جملہ میں موجود ہیں، یہ افسانہ
اپنے پلاٹ اور انشا کے لحاظ سے
اس قدر بلند چیز ہے کہ دوسری جگہ
اس کی نظیر نہیں مل سکتی تازہ ایڈیشن
نہایت صحیح و خوش خط،
قیمت بارہ آنے
علاوہ محصول

فلاسفر قدیم

مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں۔
گھنٹے فلاسفہ قدیم کی روحوں کے ساتھ۔
ڈمین کا مذہب۔ نہایت مفید اور دلچسپ کتاب ہے۔
قیمت ایک روپیہ علاوہ محصول

فراست الید

مؤلفہ نیاز فتحپوری۔ اس کے مطالعہ سے ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت
اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل، سیرت، عروج
و زوال، موت و حیات، صحت و بیماری، شہرت و نیک نامی پر صحیح
پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ علاوہ محصول

ٹھ جانیکے بعد

ری کے تین افسانوں کا
ں میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے
ادیان طریقت و علمائے
ندرونی زندگی کیا ہے
وجود ہماری معاشرت و
یات کے لئے کس درجہ
ہے، زبان، پلاٹ و انشار
ے جو مرتبہ ان افسانوں کا،
دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے
آنے علاوہ محصول

مذاکراتِ نیاز

یعنی حضرت نیاز کی ڈائری جو ادبیات
و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب
ذخیرہ ہے ایک بار اس کو شروع
کر دینا، خیر تک پڑھ لینا ہے۔
یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں
صحت و نفاست کا غذ و
طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا
ہے۔
قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے
علاوہ محصول

انتقادیات

حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا
مجموعہ فہرست مضامین یہ ہے
ایران و ہندوستان کا تر جمن
شاعری پر فارسی زبان کی پیدائش
پر مورخانہ نظر، اُردو شاعری پر
تاریخی تبصرہ، اُردو غزلگوئی کی عہد
بہ عہد ترقی نقشہائے رنگ رنگ (غالب
کی فارسی غزلگوئی پر تبصرہ) ادبیات
اور اصول نقد، فنون لطیفہ و حقیقت
نگاری قیمت چار روپیہ علاوہ محصول

مذہب

حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا
مقالہ جس میں انھوں نے
بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت
کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر
رائج ہوا، اس کے مطالعہ کے
بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا
ہے کہ مذہب کی پابندی کیا
معنی رکھتی ہے۔
قیمت ایک روپیہ
علاوہ محصول

نگار کے خاص نمبر

سالنامہ ۱۹۲۸ء

(مومن نمبر) جو ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی۔ دوبارہ شائع کیا گیا ہے۔ مومن کے مطالعہ کے لئے اس کا پڑھنا ازبس ضروری ہے۔ قیمت دو روپیہ علاوہ محصول

جنوری سنہ ۱۹۴۳ء

اس نمبر میں ریاض خیرآبادی مرحوم کے کلام پر ملک کے متعدد مشاہیر نے نقد و تبصرہ کر کے بتایا ہے کہ ریاض کی شاعری کیا تھی۔

قیمت ایک روپیہ علاوہ محصول

فروری، مارچ سنہ ۱۹۴۶ء

جو فن انتقاد پر ملک کے بہترین اہل قلم ا
ارباب فکر کے مضامین پر مشتمل ہے۔

قیمت دو روپیہ علاوہ محصول

جنوری، فروری سنہ ۱۹۴۸ء

(پاکستان نمبر) نگار کا جوبلی نمبر جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور تمدن اسلام کے بلند حقائق کو پیش کیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنے مستقبل کی تعمیر کے وقت اسلام کے دور زریں کو نہ بھول جائے جس پر مسلم حکومت کی ترقی بنیاد قائم ہوئی تھی۔ قیمت تین روپیہ علاوہ محصول

جنوری، فروری سنہ ۱۹۴۹ء

نگار کا افسانہ نمبر ہے جس میں تقریباً تیس افسانے بہترین اہل قلم کے
کئے گئے ہیں۔ اس سالنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ
بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ نگاری کے کتنے اسکول ہیں ا
ہر اسکول کا معیاری فسانہ کیسا ہونا چاہیئے۔ قیمت دو روپیہ علاوہ محصو

جنوری، فروری سنہ ۱۹۵۱ء

اس سالنامہ کے دو حصے ہیں پہلے حصے میں "مارس ہنڈس" کی مشہور عالم کتاب
ایک مستقبل کی تلاش کا ترجمہ و اقتباس ہے جس میں اس نے ایران، مصر، عراق
و فلسطین وغیرہ ممالک اسلامی کی سیاحت کے بعد وہاں کی موجودہ اقتصادی
زبوں حالی اور ان کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے
کہ ان کا مستقبل کتنا روشن ہے اگر وہ ترقی کے صحیح راستہ کو جان لیں۔
سالنامہ کا دوسرا حصہ ڈیرٹ نگار کے قلم کا ہے جس میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں
کے انقلاب کی تاریخ اور اسکے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے قیمت دو روپیہ علاوہ محصول

سالنامہ سنہ ۱۹۵۲ء

(حسرت نمبر)

جس میں ملک کے تمام اکابر نقاد ادب نے حصہ لیا ہے او
انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا گیا ہے کہ آپ کو کلیات حس
کے دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی، حسرت کی شاعری کا مرتبہ معلو
کرنے کے لئے اس کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔

قیمت دو روپیہ
علاوہ محصول

سالنامہ سنہ ۱۹۵۳ء

(داغ نمبر) جس میں داغ کے سوانح حیات کے
بہت سے وہ پہلو پیش کئے گئے ہیں جو اس وقت
تک سامنے نہ آئے تھے، اس نمبر میں قیام رامپور، قیام
حیدرآباد کے زمانہ کے علاوہ ان کی حیات عشقیہ پر بھی
روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کے فن شعر گوئی پر ملک کے
مشہور نقادوں نے اظہار خیال کیا ہے قیمت دو روپیہ

سالنامہ سنہ ۱۹۵۴ء

(فرمانروایان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے
جس میں ولادت نبوی سے لے کر اس وقت تک کی
تمام مسلم حکومتوں کے تجربے دے کر ان کے اسباب
عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ در اصل
ایک تاریخی کتاب ہے جو ہر پڑھے کے پاس
ہونا چاہیئے۔ قیمت تین روپیہ علاوہ محصول

اگر ۱۵ تک کسی ماہ کا پرچ
آپ کو نہ ملے

تو اطلاع ملنے پر آئندہ ماہ کے پرچہ کے ساتھ ہم اپنے
سے فراہم کر دیں گے، لیکن اگر آپ اس سے قبل
گے تو بیرنگ روانہ ہوگا (کیونکہ مہینہ کے اندر اندر
بھیجنے میں ہم کو دگنا محصول ادا کرنا ہوگا) اس لئے
آپ پرچہ نہ پہونچنے کی اطلاع دیں تو یہ ضرور لکھ
کہ آپ فوراً چاہتے ہیں یا اگلے پرچہ کے ساتھ۔ نیز